I CLASSICI DELLA SOCIOLOGIA
Collana diretta da Alessandro Ferrara

Pierre Bourdieu

Forme di capitale

a cura di Marco Santoro

ARMANDO
EDITORE

BOURDIEU, Pierre
Forme di capitale. A cura di Marco Santoro ; Intr. di Marco Santoro
Roma : Armando, © 2015
128 p. ; 17 cm. (Classici di Sociologia)

ISBN: 978-88-6677-923-0

1. Capitale culturale
2. Studio sociologico del potere
3. Habitus e Campo in Bourdieu

CDD 300

Traduzione dall'inglese e dal tedesco di Barbara Grüning

Titolo originale:

The Forms of Capital, in J. Richardson (a cura di), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood 1986, pp. 241-258.

Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in "Soziale Welt" (1983) 2, pp. 183-198.

© 2015 Armando Armando s.r.l.
Piazza della Radio, 14 - 00146 Roma
Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525
Direzione editoriale e Redazione 06/5817245
Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420
Fax 06/5818564
Internet: http://www.armando.it
E-Mail: redazione@armando.it ; segreteria@armando.it

02-04-065

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), in lingua italiana, sono riservati per tutti i Paesi.
Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.
Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume/fascicolo, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax 02 809506, e-mail aidro@iol.it

Indice

Introduzione 7
di Marco Santoro

Forme di capitale 79
di Pierre Bourdieu

Nota bio-bibliografica 121

Introduzione

Giochi di potere.
Pierre Bourdieu e il linguaggio del "capitale"

DI MARCO SANTORO

Pierre Bourdieu è oggi, molto probabilmente, il sociologo più studiato e più dibattuto al mondo[1]. I suoi scritti e le sue idee sono oggetto di analisi e confronto dentro e fuori la sociologia e, soprattutto, strumenti preziosi utilizzati per fare ricerca sul mondo sociale da un numero crescente di studiosi. Concetti al nome di Bourdieu strettamente associati come *habitus*, "pratica", "campo", "capitale culturale", "potere simbolico", "violenza simbolica", "riproduzione", "distinzione" fanno ormai parte del vocabolario corrente delle scienze sociali. Di questi concetti, quello di capitale culturale è probabilmente ancora oggi il più noto anche se non necessariamente il più utilizzato: uno strumento di conoscenza ampiamente diffuso comunque tra gli studiosi di processi educativi e istituzioni scolastiche e più in ge-

[1] Così dicono gli indici bibliometrici, a cominciare dal numero delle citazioni di suoi testi in riviste scientifiche, così come ricostruibile attraverso le maggiori banche dati (ISI-Web of Science e Scopus innanzitutto). L'impatto straordinario di quest'opera è comunque accertabile anche tramite strumenti bibliometrici meno specialistici, ad esempio Google Scholar. Per una prima approssimazione al tema, con confronti anche con altri autori, si veda M. Santoro, *Putting Bourdieu in the global field*, in «Sociologica», 2/2008. Per dati aggiornati rimando invece a M. Santoro, A. Gallelli, *Bourdieu inside Europe*, in *The Anthem Companion to Bourdieu*, a cura di D. Robbins, London, Anthem Press, in corso di pubblicazione.

nerale tra quanti sono interessati alle dimensioni culturali delle diseguaglianze sociali e ai processi e meccanismi della produzione simbolica (intellettuale e artistica). Usato spesso isolatamente, quel concetto è tuttavia parte integrante di un più ampio sistema di categorie concettuali da cui riceve senso ed entro cui andrebbe collocato perché il suo impiego nella ricerca possa dirsi adeguato e consapevole.

Il saggio che qui si introduce, e si traduce per la prima volta in italiano, è tra i contributi fondamentali di Bourdieu al sapere sociologico e più in generale alle scienze sociali. In esso viene presentata, con un efficace sforzo di sintesi non disgiunto da momenti di minuziosa analisi, un abbozzo di teoria generale del capitale, che comprende la descrizione delle sue forme fondamentali e l'esplorazione di alcuni dei meccanismi che presiedono alla conversione di una forma nell'altra. Questo abbozzo di teoria delle forme di capitale costituisce uno dei capitoli centrali della "teoria" (si vedrà poi la ragione di queste virgolette) del mondo sociale pazientemente sviluppata dal sociologo francese nel corso di oltre quarant'anni di continua e prolifica attività, arrestata solo dalla sua improvvisa scomparsa nel 2002. In queste pagine cercherò di spiegare cosa intenda Bourdieu con "capitale" e perché abbia scelto di utilizzare questo termine e il vocabolario ad esso associato – ovvero il linguaggio economico – per analizzare il mondo sociale e in particolare studiare sociologicamente il potere.

1. L'immaginazione sociologica di Bourdieu

Bourdieu è uno di quei pochi sociologi che sono riusciti a conquistare nel tempo una reputazione intellettuale capace non solo di persistere dopo la morte, ma anche di accrescersi e consolidarsi trascendendo i confini della propria disciplina. In buona parte, questa circolazione transdisciplinare del pensiero e dell'opera del sociologo Bourdieu è stata favorita dall'estrema varietà e diversificazione degli oggetti empirici su cui quel pensiero e quell'opera si sono focalizzati, muovendo dall'assunto che anche le cose più eccentriche e apparentemente secondarie hanno in realtà molto da insegnare allo studioso sociale quando si sappia come guardarle.

Ma ad attrarre lettori, seguaci e critici, più ancora della varietà e vastità degli interessi – che spaziano dagli usi della fotografia alla crisi della società contadina, dalle pratiche sportive alla produzione letteraria, dalle condizioni sociali del sapere filosofico al mercato delle abitazioni sino alla genesi sociale dello Stato – è soprattutto la visione piuttosto originale del mondo sociale e di come questo va studiato. In estrema sintesi, si tratta di una visione del mondo sociale che riconosce al contempo, e si sforza di combinare in una sintesi superiore, due prospettive di analisi, quella oggettivista propria della scienza sociale d'ispirazione epistemologica positivista (ma anche marxista), con la sua fiducia nell'esistenza dei fatti sociali e sulla possibilità di una loro conoscenza oggettiva, vale a dire indipendente dal punto di vista del soggetto ("trattare i fatti sociali come

cose" era come noto la regola prima del metodo sociologico secondo il positivista Émile Durkheim), da un lato, e dall'altro quella soggettivista che è invece tipica degli studi umanistici, ovvero di quelle branche della ricerca filosofica ma anche antropologica e sociologica che muovono dal riconoscimento del primato della coscienza, come la fenomenologia o l'esistenzialismo o, in campo sociologico, l'interazionismo simbolico e l'etnometodologia. Da un lato una fisica sociale, che procede tramite osservazioni (dall'esterno) e misurazioni, dall'altro una fenomenologia o ermeneutica sociale, che cerca invece di catturare il mondo con i suoi umani abitanti attraverso la ricostruzione dall'interno, empatica, ovvero l'interpretazione di segni e significati che pur non essendo visibili e osservabili possono però comprendersi tramite introspezione e quella capacità tipicamente umana di "mettersi nei panni degli altri", ovvero "assumere il punto di vista dell'altro". Da un lato c'è la conoscenza, esteriore, di chi osserva: è la conoscenza del mondo in teoria; dall'altro vi è la conoscenza del mondo da parte di chi il mondo, quel mondo, vive nella sua quotidiana esistenza: è la conoscenza pratica.

È questa divaricazione, che da sempre si può dire organizza, divide e "muove" il campo delle scienze sociali, ciò che Bourdieu (come alcuni altri studiosi contemporanei, bisogna riconoscere)[2] ha tentato di

[2] Tra questi, ricordo qui almeno Norbert Elias e Anthony Giddens. Ma la tensione al superamento dell'opposizione di soggettivismo e oggettivismo, paradigma dell'azione e paradigma della struttura, ovvero di ermeneutica e positivismo (opposizioni tra loro simili ma non identiche), è un *leitmotiv* della ricerca nel campo delle scienze sociali degli ultimi decenni.

superare. Se si volesse cercare un principio, un impulso fondamentale alla radice della prestazione intellettuale di Bourdieu, questa non potrebbe essere che lo sforzo di superare tutte le grandi dicotomie/antinomie che costellano la storia delle scienze sociali (e ancor prima della filosofia occidentale), a cominciare dall'opposizione di oggettivismo e soggettivismo a cui fanno capo anche le antinomie di teoria ed empiria, di logica e pratica, di sistema ed attore, di struttura ed azione, e molte altre simili. Il primo polo di questa serie di opposizioni enfatizza i modelli formali, le regolarità sottostanti (e regolanti) la realtà fenomenica, accessibili solo allo studioso, il secondo insiste sull'esperienza del soggetto, sulle sue ragioni, sulle sue capacità e competenze, in una parola (inglese) sulla sua *agency*. Il primo fonda come detto una fisica sociale, il secondo una fenomenologia.

Due modi di conoscenza che sono entrambi problematici e insufficienti se presi singolarmente, perché la visuale dell'*outsider* – di chi è o sta fuori dal gioco, e ne può dunque avere una conoscenza "oggettiva" – è tanto parziale quanto quella dell'*insider* – colui che partecipa al gioco, che lo vive soggettivamente. Per superare questa doppia parzialità, questa antinomia che Bourdieu non esita a qualificare come falsa, le due visuali devono essere integrate in un nuovo e superiore modo di conoscenza, in una sintesi epistemologica dialettica. La conoscenza immediata, pratica degli agenti sociali deve combinarsi con quella oggettiva delle strut-

ture e dei modelli, in modo da superare i limiti di entrambe[3]. Nelle parole dello stesso autore, che efficacemente introducono anche il tema specifico di queste nostre pagine:

> A differenza di una fisica sociale, la scienza sociale non può ridursi a una registrazione di distribuzioni (molto spesso continue) d'indicatori materiali delle differenti specie di capitale. Senza mai identificarsi in una "giustificazione delle giustificazioni", essa deve integrare nella conoscenza (scientifica) dell'oggetto la conoscenza (pratica) che gli agenti (gli oggetti) hanno dell'oggetto. Detto altrimenti, essa deve far entrare nella conoscenza (scientifica) della scarsità e della concorrenza per beni scarsi la conoscenza pratica che gli attori si danno di questa competizione producendo delle divisioni individuali

[3] Il fatto che Bourdieu abbia iniziato la sua carriera di scienziato sociale nel solco dell'approccio cosiddetto strutturalista (i suoi primi lavori risentivano della forte influenza dell'antropologo francese Claude Lévi-Strauss, considerato il padre dello strutturalismo come movimento intellettuale), non gli ha impedito di scorgerne presto i limiti. Si può anzi dire che Bourdieu abbia lavorato, a partire dalla metà degli anni Sessanta, per una rifondazione dello strutturalismo in modo da reintrodurvi sia la storia che l'azione così come le ragioni degli attori, tutti elementi che lo strutturalismo come movimento di pensiero aveva volutamente messo da parte, alla ricerca di principi transtorici (universali) e profondi (in quanto tali difficilmente trasparenti agli attori sociali) del comportamento umano. Ciò che può criticarsi di Bourdieu non è quindi l'adesione ad una qualche forma di determinismo strutturalista che neghi le ragioni dell'attore e le sue capacità di agire intenzionalmente, ma al più la *misura* del suo riconoscimento delle ragioni dell'attore e di quelle sue capacità.

o collettive che risultano del tutto oggettive quanto le distribuzioni stabilite dai bilanci contabili della fisica sociale[4].

Chiamata dallo stesso autore *strutturalismo costruttivista* (o *costruttivismo strutturalista*)[5] e talvolta anche "strutturalismo genetico" proprio per sottolineare l'attenzione alla storicità del mondo o meglio dei mondi sociali, al loro divenire, e quindi ai loro momenti di genesi[6], è questa la "terza via" di Bourdieu, il cuore del suo progetto intellettuale, al quale si è ispirato – per fare solo un nome – anche un sociologo molto letto e molto noto in Italia come Anthony Giddens con la sua teoria della strutturazione. Oggettivismo e soggettivismo cessano in Bourdieu di essere alternative e diventano due momenti di un più ampio e complesso processo conoscitivo che li implica e li trascende[7]. Lo strutturalismo costruttivista

---

[4] P. Bourdieu, *Capitale simbolico e classi sociali*, in «Polis», 26 (2012), pp. 401-18.

[5] Cfr. P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit 1987, p. 147; trad. it. *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Nalopi-Salerno, Orthotes 2012, p. 161.

[6] Insistendo sulla nozione di pratica e senso pratico, Bourdieu ha utilizzato nel tempo anche il termine "prasseologia" per identificare la sua prospettiva: così ancora ne *Le sense pratiqu*e, libro del 1980 (cfr. la Nota bio-bibliografica per dettagli). E vedi anche il saggio di L. Wacquant, che introduce P. Bourdieu, *Risposte. Verso un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati-Boringhieri 1993, che appunto di "prasseologia sociale" parla (e l'espressione campeggia nel titolo dell'introduzione nell'edizione inglese e in quella spagnola).

[7] Sulla tensione al superamento dell'opposizione di oggettivismo e soggettivismo in Bourdieu la letteratura è molto ampia. Un'efficace

è un tentativo di fondare una grande sintesi di queste due modalità conoscitive in una nuova, e sintetica, teoria della conoscenza. Le strutture che lo studioso pretende di identificare – intese come sistemi di regole formali oggettivamente valide – non esistono in un vuoto storico né sono indipendenti dall'azione. Esse sono prodotte e riprodotte, ma possono anche essere cambiate, in modo più o meno consapevole e radicale, dall'agire umano. Le strutture non sono poi solo quelle formalmente poste dallo studioso, e da questi scoperte, come voleva lo strutturalismo (classico) di Lévi-Strauss: anche gli agenti per Bourdieu hanno una qualche cognizione delle strutture, ma la loro è una conoscenza *pratica*, e per lo più tacita, sotto forma non tanto di regole quanto di categorie e schemi di classificazione resi disponibili dal contesto, ovvero dalla cultura in cui essi vivono e agiscono. E la logica della pratica – questo uno dei capisaldi del pensiero del sociologo francese, sviluppato a partire dai suoi studi etnologici su contadini e operai algerini e del lato francese dei Pirenei[8] – è ben diversa dalla logica (formale) della logica (la logica logica, come la chiama Bourdieu), che non presuppone un rapporto immediato,

---

discussione si trova in D. Swartz, *Culture & Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, University of Chicago Press 1997; in italiano, si veda M. Pitzalis, *Oltre l'oggettivismo, oltre il soggettivismo*, in *Bourdieu dopo Bourdieu*, a cura di G. Paolucci, Torino, UTET 2010.

[8] Segnalo per i primi P. Bourdieu, *Algerie 60*, Paris, Minuit 1977, e per i secondi *Le bal des celibataires*, Paris, Seuil 2002 (che raccoglie studi iniziati nei primi anni Sessanta). Si veda comunque per altri titoli anche la Nota bio-bibliografica in fondo al volume.

diretto col mondo, ma può permettersi quel rigore e quella pulizia che solo la distanza dalle urgenze, e il privilegio dell'*otium* tipico dell'atteggiamento intellettuale, "scolastico", può garantire.

È questa condizione di privilegio a rendere possibile quella *riflessività* che Bourdieu presenta come una condizione necessaria per la produzione di una scienza sociale: riflessività intesa quindi non come capacità degli agenti di pensare se stessi alle prese con le situazioni del mondo e di modificarsi sulla base dell'esperienza (la riflessività degli agenti sociali enfatizzata dagli etnometodologi e in genere dalla fenomenologia) bensì come autopercezione del ricercatore in quanto egli stesso agente – e agente per molti versi privilegiato – di quello stesso mondo sociale impegnato in un'attività, in una pratica, per nulla ordinaria come è appunto la produzione di conoscenza[9]. Bourdieu non è certo né il primo né l'unico ad invitare lo studioso del mondo sociale ad una postura riflessiva – né è il primo a parlare di sociologia riflessiva. Ma ciò che intende Bourdieu non è ri-

[9] Sulla nozione di riflessività vedi in particolare P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir 2001; trad. it. *Il mestiere di scienziato*, Milano, Feltrinelli 2003. Ma si tratta di una riflessione avviata almeno dagli anni Sessanta come mostra il volume, firmato con J.-C. Chamboredon e J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue: préalables épistémologiques*, Berlin, New York, de Gruyter 2005 (originariamente pubblicato nel 1968). Per un'analisi critica che riconosce a Bourdieu il merito di avere posto correttamente la questione senza però essere ancora riuscito a trovare la soluzione, vedi K. Maton, *Reflexivity, Relationism, & Research. Pierre Bourdieu and the Epistemic Conditions of Social Scientific Knowledg*e, in «Space and Culture», 6 (2003), 1, pp. 52-65.

conducibile né alla riflessività narcisistica dell'etnografo che si confessa al suo ritorno dal *fieldwork* né ad una focalizzazione di ordine morale sulle proprie esperienze private né ad una semplice presa d'atto del condizionamento che potrebbe derivare dalle proprie origini sociali né, tanto meno (anzi, è proprio l'opposto) ad una riflessione di stampo postmoderno sul valore relativo di ogni conoscenza, e sull'impossibilità quindi di una *scienza sociale*.

La riflessività è per Bourdieu innanzitutto consapevolezza del carattere socialmente e storicamente situato della propria postura intellettuale e della propria posizione nell'istituzione accademica, così come del carattere sempre inevitabilmente situato e storicamente dato degli strumenti analitici e di metodo su cui riposa ogni tentativo di far luce su questo mondo, cioè di esercitare il mestiere dello scienziato sociale. Tuttavia, questa consapevolezza non è principio di una sconfessione della pretesa della scienza di conoscere il mondo ma al contrario funziona come condizione per sostenere quella pretesa e darsi gli strumenti per convalidarla, nell'assunto che la verità scientifica va "conquistata". È una *riflessività epistemica* quella che Bourdieu propone, e che si traduce concretamente nell'invito rivolto allo studioso, ad ogni studioso, ad "oggettivare" se stesso (che è poi il "soggetto dell'oggettivazione") ovvero ad accompagnare sistematicamente lo sforzo di pensare l'oggetto di ricerca con quello di pensare se stesso in quanto studioso che

pensa, con una storia e una posizione che non è mai solo individuale in quanto determinata dal mondo sociale (dal "campo", come diremo) in cui si trova ad esercitare il suo "mestiere di scienziato": una costante – così la chiama – *vigilanza epistemologica* su se stesso e il suo operato, in modo tra l'altro da non scivolare come invece spesso fanno gli studiosi della società in quella "fallacia scolastica" che consiste nell'attribuire agli agenti della pratica le ragioni e la consapevolezza di chi ha una relazione non pratica bensì intellettuale con il mondo[10].

2. Nel laboratorio di Pierre Bourdieu

Al di là e spesso all'oscuro di questa più generale impostazione epistemologica, che è poi una vera e propria *teoria della conoscenza sociologica* che fonda e guida l'intera ricerca bourdieusiana[11], il nome di Bourdieu è oggi tipicamente associato ad una serie di pa-

[10] Su questi temi si veda anche P. Bourdieu, *Meditations pascaliennes*, Paris, Seuil 1997; trad. it. *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli 1998.

[11] Una teoria della conoscenza debitrice nei suoi principi di fondo a quella tradizione di epistemologia storica francese, legata in particolare ai nomi di Gaston Bachelard, Alexandre Koyré e Georges Canguilhem, entro cui Bourdieu, come altri influenti studiosi francesi del secondo dopoguerra, ha ricevuto la sua formazione filosofica iniziale. Per queste radici intellettuali rimando a D. Robbins, *On Bourdieu Education and Society*, Oxfrod, The Bardwell Press 2006, in particolare al capitolo 24. Su questa tradizione di epistemologia storica – antipositivista e realista, con

role-chiave, in genere riprese da altre fonti (Bourdieu non ama coniare neologismi e preferisce utilizzare parole esistenti, anche prendendole da lingue "morte" ma ancora gravide di potenzialità semantiche come il greco o il latino) e da lui rielaborate, arricchite, sviluppate e integrate in un'architettura concettuale ed analitica nel suo insieme innovativa e per molti versi dirompente. Sono questi concetti e la loro articolazione a costituire quella che viene spesso chiamata la "teoria sociale di Bourdieu" – una teoria che è più una cassetta di attrezzi utili per studiare il mondo sociale che un corpo sistematico e coerente di proposizioni su quel mondo.

Non è una teoria generale della società quella che Bourdieu offre, e che ancor prima ha puntato a sviluppare: è piuttosto un insieme di principi epistemologici e di dispositivi teorici da utilizzare nella pratica della ricerca sociale, che per Bourdieu – sociologo con una solida formazione filosofica alle spalle, per quanto abiurata come fonte di identità professionale (ma mai del tutto rinnegata come fonte intellettuale) – trova la sua specificità e la sua forza (e la sua ragione d'essere rispetto alla ricerca filosofica) solo in quanto ricerca *em-*

---

una forte sensibilità per la ricerca storico-empirica come base per la identificazione di principi di validità del sapere scientifico – vedi tra gli altri P. Dews, *Foucault and the French tradition of Historical epistemology*, in «History of European Ideas», 14, (1992), 3, pp. 347-363. Tra i principi di metodo che Bourdieu ha ricavato da questa tradizione vi è l'indicazione che gli oggetti scientifici vanno "costruiti" attraverso una "rottura epistemologica" con il senso comune. Quello della costruzione dell'oggetto è un caposaldo dell'approccio sociologico di Bourdieu.

pirica ed *empiricamente controllabile*. Si tratta di una postura intellettuale molto diversa da quella di studiosi cui ben si attaglia (e che accettano) il titolo di "teorico sociale", i quali, se pure hanno fatto uso nelle loro ricerche anche di materiale empirico (normalmente di tipo storico), l'hanno fatto con l'obiettivo di illustrare un modello teorico già definito e costruito astrattamente più che di elaborare e affinare strumenti concettuali *ad hoc* al confronto con i dati della ricerca sul campo, o di proporre spiegazioni per fenomeni sociali circoscritti e localizzati – che è ciò che fa invece Bourdieu. Al contempo, anche quando scende sul campo per raccogliere dati (e ne ha raccolti in dosi massicce, utilizzando tutte le tecniche di raccolta dati disponibili) Bourdieu non è mai "solo" un etnografo o un ricercatore empirico: la tensione alla costruzione di categorie e di schemi concettuali è in lui altrettanto forte della spinta a saggiarne e misurarne il valore e l'utilità nel confronto serrato con le ruvidezze del mondo nella sua empirica realtà[12].

Al posto di una teoria generale e astratta, insomma, Bourdieu offre come accennato un *tool-kit*, una cassetta ben assortita di attrezzi ovvero strumenti analitici, riccamente elaborati – spesso tramite numerose rivisitazioni effettuate nel corso di un lungo arco temporale – ma sufficientemente flessibili nel loro congegno da potersi adattare ai casi storici e geografici più diversi.

[12] Vedi sul punto almeno R. Brubaker, *Social Theory as Habitus*, in C. Calhoun *et al.* (a cura di), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, University of Chicago Press 1993.

Concetti *aperti*, come li ha definiti lo stesso autore[13], concetti insomma abbastanza astratti e generali da poter essere applicati in molte e diverse situazioni, ma pur sempre abbastanza "vicini all'esperienza" (come direbbe Geertz) da poter essere impiegati nella ricerca empirica e facilmente "tradotti" (operativizzati) in termini empirici. Sta qui a ben vedere la forza di Bourdieu e la ragione ultima del suo successo: la sua abilità nella costruzione di strumenti efficaci e maneggevoli, astratti quel tanto che basta per poter generalizzare ma mai al punto da non potere essere tradotti in osservazioni empiriche, che consentono a chiunque li utilizzi di fare ricerca in proprio, anche "piegando" quegli strumenti alle proprie esigenze – vale a dire al proprio oggetto di studio e alla propria sensibilità intellettuale[14]. Non c'è bisogno di essere "bourdieusiani" per fare uso dei concetti di Bourdieu, anche se una certa aderenza al progetto epistemologico di fondo – o almeno una certa comprensione dei suoi fondamenti e delle sue logiche – è sempre opportuna per un uso adeguato e consapevole di quegli strumenti. L'importante, come sempre, è sapere cosa si sta facendo e avere una conoscenza, anche pratica, di quel confine oltre il quale l'uso diventa abuso.

---

[13] Vedi P. Bourdieu, *Risposte*, cit., p. 66.

[14] Rimando sul punto a M. Santoro, *Lo spirito e la ricerca. Pierre Bourdieu e l'analisi sociologica della cultura*, in E. Susca (a cura di), *Pierre Bourdieu: i mondi dell'uomo, i campi del sapere*, Napoli, Orthotes, in corso di pubblicazione.

Tra gli strumenti, tra gli attrezzi forgiati da Bourdieu nel corso dei quattro decenni e più della sua attività di studioso, il posto d'onore spetta indubbiamente al sistema concettuale formato dalle categorie di *habitus*, di "campo" e di "forma di capitale". Le presenteremo una per una, sempre ricordando però che è nella loro relazione, nel loro "fare sistema" appunto, che devono essere pensate, valutate e impiegate[15].

---

[15] In quanto segue semplifico intenzionalmente e consapevolmente un discorso che richiederebbe ben altro spazio e la mobilitazione di un *corpus* di testi e riferimenti che qui non è neppure pensabile. Per efficaci ricostruzioni del sistema concettuale in oggetto, nonché di altre categorie bourdieusiane, rimando ai seguenti testi: C. Calhoun *et al.* (a cura di), *op. cit.*; D. Swartz, *Culture & Power*, cit; L. Pinto, *La theorie du monde social de Pierre Bourdieu*, Paris , Albin 1999; J.F. Lane, *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction*, London, Pluto 2000; D. Swartz, V.L. Zolberg (a cura di), *After Bourdieu. Influence, Critique, Elaboration*, Dordrecth, Springer 2003; B. Robbins, *On Bourdieu Education and Society*, cit.; S. Susen, B.S. Turner (a cura di), *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, London, Anthem Press 2011; D. Swartz, *Symbolic Power, Politics and Intellectuals. The Political Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, University of Chicago Press 2013; P. Gorsky (a cura di), *Bourdieu and Historical Analysis*, Durham, Duke University Press 2013; M. Hilgers, E. Mangez (a cura di), *Bourdieu's Theory of Social Fields: Concepts and Applications*, London, Routledge 2014. In italiano possono consultarsi con profitto L. Wacquant, *Introduzione*, in P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri 1992; G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu: una teoria del mondo sociale*, Padova, CEDAM 2002; A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, Marsilio 2003; *Bourdieu dopo Bourdieu*, cit.; G. Paolucci, *Pierre Bourdieu*, Roma-Bari, Laterza 2011; E. Susca, *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza*, Milano, FrancoAngeli 2011.

Habitus

Con questo termine, ricavato dalla filosofia medievale e già utilizzato seppur meno sistematicamente da altri studiosi interessati a catturare le dimensioni più stabili, ripetitive e spesso subconsce dell'azione[16], Bourdieu intende un sistema di disposizioni acquisite dall'attore nel corso del tempo (a cominciare dalla primissima infanzia, considerata fondamentale e fondativa) come effetto della sua esposizione esistenziale e materiale a un determinato insieme (o una determinata classe come pure dice Bourdieu) di condizioni e condizionamenti sociali. Le strutture del mondo sociale in cui si cresce vengono così introiettate come strutture mentali, principi di visione e di divisione, cioè di classificazione, del mondo medesimo. L'*habitus* – che è tendenzialmente condiviso da quanti hanno condiviso analoghe condizioni (e condizionamenti) sociali – è ciò che induce, che *dispone* gli agenti sociali a percepire, giudicare e trattare il mondo nel modo in cui lo fanno. Si radica qui, secondo Bourdieu, la capacità che gli agenti sociali hanno di agire *come se* ci fosse

[16] Bourdieu deriva il termine, per il tramite dell'etnologo Marcel Mauss e dello storico dell'arte Erwin Panofsky, dalla tradizione aristotelica e tomistica. L'elaborazione del concetto da parte di Bourdieu prende avvio nel 1967. Esso non era però già allora del tutto ignoto alla sociologia contemporanea grazie al recupero che ne aveva fatto a suo modo, e in testi peraltro allora scarsamente conosciuti, anche Norbert Elias. Sulle origini del concetto bourdieusiano vedi almeno O. Lizardo, *The cognitive origins of Bourdieu's Habitus*, in «Journal for the Theory of Social Behavior», 34 (2004), pp. 375-401.

una regola anche quando questa non c'è, non è stata definita e fissata, e di fare ciò che il mondo si aspetta da noi anche quando non abbiamo affatto deliberato consapevolmente di fare quello che facciamo in vista del nostro "successo" nel mondo. Benché non intenzionale, questo agire pratico governato dall'*habitus* può fondare dunque "strategie" nella misura in cui esso produce condotte situate e organizzate – *pratiche* appunto – che si rivelano le più adatte alla situazione, quelle che ottimizzano la prestazione e gli effetti.

Questa complicità ontologica tra agire e mondo sociale non è garantita, ma non è nemmeno così rara da potersi trascurare. Anzi, secondo Bourdieu è al principio di molte delle condotte che non smettono di stupire lo scienziato sociale, come la straordinaria capacità dei membri delle classi dominanti di agire in modi che tendono a riprodurre il loro dominio senza alcuna apparente collusione o accordo circa il da farsi. Naturalmente, Bourdieu sa bene che ci sono regole e norme sociali (regole nella scelta matrimoniale, norme per lo scambio dei doni, ecc.): ma queste, nonostante la grande rilevanza che tanto lo strutturalismo antropologico che lo struttural-funzionalismo sociologico le attribuiscono, si rivelano spesso poca cosa al cospetto dei comportamenti degli attori che possono empiricamente osservarsi. Gli attori conoscono le regole (più o meno), ma il loro agire va normalmente ben oltre le regole, cercando più che una mera osservanza normativa un adattamento pragmatico alle circostanze. In questo adattamento essi non sono né

totalmente liberi né sono manovrati da forze esterne: essi sono vincolati innanzitutto dal loro senso *pratico* delle strutture sociali, che operano nella soggettività come strutture mentali, come schemi cognitivi, fondando il senso del limite che ciascun attore ha riguardo alle sue reali possibilità in un dato contesto sociale. Noi sappiamo che non possiamo fare tutto, che ci sono limiti alla nostra volontà e ai nostri desideri, e soprattutto alle nostre probabilità di riuscita, e questa conoscenza pratica ci guida nella scelta delle azioni (Bourdieu ha chiamato questo meccanismo la "causalità del probabile"). Di più: fa in modo che ciò che non possiamo fare spesso non venga neppure preso in considerazione come possibilità, che non venga neppure visto o desiderato. Al contempo, è solo tramite questa medesima conoscenza pratica che noi sappiamo cosa e come fare ciò che crediamo di poter fare. Disfarci di questo senso del limite che è iscritto nelle nostre identità e persino nei nostri corpi è difficile non solo perché è spesso profondamente radicato in noi ma anche perché è parte integrante del nostro stesso senso di ciò che siamo.

Come è immaginabile, non sono mancate le accuse di determinismo alla nozione di *habitus* e all'approccio all'analisi dell'agire umano che Bourdieu sviluppa a partire da essa. Eppure, non c'è nulla di necessariamente deterministico nel modo in cui Bourdieu concepisce le disposizioni che presiedono all'azione, dal momento che le influenze che plasmano l'*habitus* sono sempre numerose, e a quelle della prima infanzia si aggiungono e sovrap-

pongono nel tempo quelle degli ambienti sociali cui successivamente si partecipa – per quanto queste siano sempre filtrate dalle esperienze originarie. E non è affatto detto, nella pratica del vivere sociale, ovvero nella concretezza dell'accadere storico, che quella complicità ontologica che pure tende a prodursi tra agenti e ambienti (ovvero campi) non possa scardinarsi, né che non possano darsi situazioni in cui l'*habitus* di cui si dispone mal si accorda con l'ambiente in cui si finisce, creando le condizioni per una sua modifica anche creativa. Sociologo particolarmente sensibile alla materialità dell'esistenza (ma al contempo straordinariamente sensibile come vedremo anche alle sue dimensioni più squisitamente simboliche), Bourdieu è molto attento a concettualizzare le disposizioni dell'*habitus* – che sono innanzitutto di tipo cognitivo, modi o meglio schemi di pensiero, principi di visione e di classificazione, e solo secondariamente anche di tipo emotivo – come incorporate, interiorizzate e rese manifeste tramite il corpo e le sue posture, i suoi affetti e le sue affezioni, le sue "carni" (come direbbe Wacquant). Troviamo qui, *in nuce*, un'altra delle opposizioni ereditate dal pensiero occidentale – in questo caso quella di mente e corpo – che Bourdieu ha cercato nella sua ricerca di superare. Il radicamento corporeo delle strutture cognitive è quindi solo l'altra faccia della strutturazione cognitiva del corpo – concepito da Bourdieu come strumento e *medium* di conoscenza pratica. Queste disposizioni hanno inoltre due caratteristiche: sono durature e soprattutto sono trasferibili. Una volta apprese, introiettate, costituite

nella personalità nel corso di un contatto prolungato con una certa situazione o classe di condizioni sociali, esse possono cioè facilmente attivarsi e impiegarsi dagli agenti anche per far fronte a situazioni inedite e del tutto impreviste. L'*habitus* può essere così contemporaneamente un principio di continuità (Bourdieu lo chiama "storia incorporata") ma anche, nel momento in cui entra in relazione con una situazione o un ambiente sociale diverso da quello da cui è stato originariamente innescato, di discontinuità o rottura, anche sotto forma di innovazioni.

Strutturato (dalle condizioni sociali che lo precedono e lo giustificano) ma anche strutturante (perché a sua volta matrice di scelte, gusti, decisioni), l'*habitus* almeno così come concepito, "teorizzato" da Bourdieu, ha ben poco di meccanico o automatico. Esso non è un principio di determinazione dell'agire sociale, come spesso viene detto dai suoi critici in genere a partire da letture un po' affrettate e pregiudiziali dei testi peraltro non sempre cristallini di Bourdieu, quanto piuttosto un principio di "improvvisazione regolata" – non a caso, la metafora del jazz è spesso evocata da Bourdieu per cercare di trasmettere il senso in cui intende il concetto di *habitus*.

Campo

Questa teoria dell'azione – disposizionalista e non intenzionalista, e che concepisce l'agire umano come *pratica*, e quindi come condotta organizzata, temporalizzata, incorporata e localizzata ovvero situata – non è però che

un frammento di un'architettura più vasta che include anche una concezione dello spazio sociale ed una delle risorse (o del potere). Le due concezioni sono del resto strettamente integrate, e reciprocamente implicate.

Bourdieu si sbarazza del concetto generale e generico, radicato nel senso comune, di "società" e lo sostituisce con quello, più astratto e puramente analitico, di spazio sociale. Questo spazio, in cui evidentemente sono collocati, posizionati, gli agenti sociali (individuali e collettivi) non è omogeneo: esso si articola in settori, regioni, sfere distinte, che Bourdieu chiama "campi". Lo spazio sociale è insomma uno spazio differenziato, dove la differenza è la condizione stessa di esistenza di uno spazio (come insieme di punti mutuamente esclusivi). Esito di una revisione della teoria weberiana della religione, il concetto di "campo" – anch'esso non ignoto alle scienze sociali grazie all'uso che ne aveva fatto in psicologia sociale Kurt Lewin, a cui Bourdieu si richiama –[17] offre lo strumento per pensare ed empiricamente anatomizzare la struttura sociale, intesa appunto come uno spazio, suscettibile di analisi topologica: "campo" è, per Bourdieu, qualunque microcosmo sociale definito da una posta in gioco (un fine specifico), da proprie regole e forme di autorità (e riconoscimento di questa autorità) e da un almeno relativo grado di autonomia. È un principio di differenziazione sociale – tipico della società moderna – che produce spazi strutturati e tra loro in potenziale competizione o conflitto. Gli esempi possibili

[17] Cfr. J.L. Martin, *What is Field Theory?*, in «American Journal of Sociology», 109 (2003), 1, pp. 1-49.

di campi così intesi sono innumerevoli (molti di essi analizzati dallo stesso Bourdieu e dai suoi allievi): da quello religioso a quello politico, da quello economico a quello giuridico, da quello scolastico sino a quello burocratico, oggetto quest'ultimo di uno dei capitoli più belli di questo libro, in cui Bourdieu rilegge la genesi dello Stato moderno come processo di crescente concentrazione di capitale simbolico e progressiva costruzione di una specifica arena sociale, caratterizzata da una serie inedita di regole e di poste in gioco, e soprattutto da una nuova serie di principi di visione e divisione del mondo, e quindi di nuove categorie cognitive con cui si pensa al mondo, lo si giudica, e ancor prima lo si può percepire.

Un campo è uno spazio strutturato di posizioni, che funziona – che si rivela – sia come "campo di forze" capaci di incidere con la loro dinamica su chi e cosa sta nei suoi confini (un po' come un campo magnetico) che come "campo di battaglia", luogo di una lotta potenzialmente continua per la sua definizione, per la definizione dei suoi confini, e per la conservazione o trasformazione delle gerarchie che valgono al suo interno. Quella di Bourdieu è una visione conflittuale, agonistica della vita sociale, che pensa la "società" come uno spazio (di potere), in cui si giocano partite (la metafora del gioco è onnipresente negli scritti di Bourdieu, giocatore di rugby in gioventù) che hanno come posta la conquista del campo – o quanto meno il suo controllo. Ha probabilmente ragione il discepolo Loïc Wacquant quando osserva che è la lotta, e non la "riproduzione" come si è spesso soste-

nuto, la metafora al centro del pensiero e dell'opera del maestro. E la lotta è un principio del divenire, non di stasi. Un campo non è un'entità stabile, né una qualche essenza immutabile. Un campo, con la sua forma e le sue forze, è sempre un prodotto della storia. Non c'è sempre stato un campo letterario, ma questo ha dovuto essere costruito (grazie al lavoro di imprenditori culturali come Flaubert e Baudelaire) e per continuare ad esistere deve essere difeso e protetto dalle interferenze e pressioni che giungono da altri campi (quello economico *in primis*, e poi quello politico, spesso con la mediazione del campo dei mass media).

Troviamo qui, ancora, uno dei capisaldi della teoria sociologica di Bourdieu, la sua spiccata sensibilità per la storicità e per la temporalità dell'esistenza sociale – quella stessa temporalità così trascurata dallo strutturalismo lévi-straussiano e ancor prima da quello durkheimiano. Come l'*habitus* è storia incorporata, così il campo è storia oggettivata. Spazio strutturato, un campo esiste nel tempo, come istante in una traiettoria la cui dettagliata ricostruzione è condizione indispensabile per comprendere sociologicamente come il campo funziona, secondo quali logiche si muova. Lo strutturalismo di Bourdieu, lo sappiamo, è uno strutturalismo genetico, interessato a ricostruire gli inizi (i principi) per scoprire il presente.

Ma oltre a questo, il concetto di "campo" identifica un principio epistemologico chiave dell'opera del francese: la relazionalità.

> La nozione di campo è per un verso una stenografia concettuale di un modo di costruzione dell'oggetto che guiderà, od orienterà, tutte le scelte pratiche della ricerca. Funziona come un promemoria: devo verificare che l'oggetto che mi sono dato non si trovi implicato in una rete di relazioni da cui abbia tratto l'essenziale delle sue proprietà. Attraverso la nozione di campo viene richiamato il primo precetto del metodo, che impone di combattere in tutti i modi l'inclinazione realista o, per esprimerci come Cassirer, sostanzialista (cfr. *Substanzbegriff und Funktionbegriff*). Bisogna pensare in maniera relazionale[18].

Privilegiando le cose alle relazioni, una concezione sostanzialista reifica e naturalizza. Pensare in modo relazionale vuol dire invece sempre collocare le cose (siano esse beni, pratiche, risorse, e anche persone) nei loro contesti, cercarne il valore – il significato – non nelle loro proprietà intrinseche o nei loro presunti attributi "essenziali", bensì nel loro rapporto con le altre cose, nella loro differenza da altre cose, nei rapporti di somiglianza (ovvero omologia) che intrattengono con altre cose situate anche in altri contesti. Questo "pensiero relazionale" è ciò che ancora unisce Bourdieu allo strutturalismo, per quanto diverso (in particolare dallo strutturalismo classico di Lévi-Strauss) in virtù dello sforzo di reintrodurre sia la dimensione storica che l'attore con le sue ragioni e la sua *agency*, che lo strutturali-

[18] P. Bourdieu, *Risposte*, cit., pp. 180-181.

smo aveva invece messo da parte. Non esistono cose in sé per la scienza. E le "cose sociali" non fanno eccezione. Una pratica originariamente nobile, ci ricorda Bourdieu, può essere abbandonata dai nobili se viene adottata da una quantità crescente di borghesi e piccoli borghesi, se non dalle classi popolari, facendone mutare il significato, il valore sociale e culturale, e anche quello economico. È quanto è accaduto, per fare un esempio noto, alla boxe nel corso del Novecento. Non c'è niente nella boxe che la rende intrinsecamente nobile o popolare: è solo la sua posizione in uno spazio relazionale, in un sistema di differenze, a stabilirne il significato, in quanto tale mutevole. Ciò che resta costante, al di là delle variazioni, è la logica della distinzione, che è poi ciò che presiede al funzionamento di qualunque campo in quanto spazio di posizioni differenziate, in quanto appunto spazio di differenze.

Capitale

Non ci sarebbero dunque "campi" se non ci fossero differenze. E le differenze portano con sé la possibilità reale delle diseguaglianze, delle asimmetrie di risorse e di potere, di cui la vita sociale è ovunque intessuta, seppur in forme e misure diverse nel tempo e nello spazio. Ogni campo esiste sia in quanto spazio circoscritto di distribuzione di risorse (per cui alcuni hanno più e altri meno), sia a sua volta come elemento di uno spazio più grande in cui esso è diversamente posizionato rispetto ad altri

campi – in altre parole, rispetto alla distribuzione generale delle risorse nello spazio sociale in cui quei campi sono inseriti, collocati[19].

Il termine generale che Bourdieu impiega per designare le risorse è quello, di derivazione economica, di *capitale*, termine che campeggia nel titolo del saggio che qui si traduce e introduce. Nell'uso che ne fa Bourdieu, è "capitale" ciò che si possiede e il cui possesso (o disponibilità) conferisce potere agli agenti sociali entro gli specifici campi in cui questi sono attivi, e che gli stessi agenti mobilitano, più o meno consciamente, sia per aumentare lo stock di cui dispongono sia per garantirsi la sua conservazione nel corso del tempo, anche attraverso le generazioni. Così concepito, capitale è dunque qualunque risorsa che dia un vantaggio a chi la possieda, e che inoltre possa essere accumulata e perpetuata attraverso meccanismi di trasmissione ereditaria. In effetti, esiste in Bourdieu un'equivalenza, o una circolarità, tra la categoria di capitale e quella di

[19] Nelle pagine che seguono attingo brani, modificandoli, aggiornandoli e precisandoli, da M. Santoro, *"Con Marx, senza Marx". Sul capitale di Bourdieu*, in *Bourdieu dopo Bourdieu*, cit. Preziosi per una comprensione della nozione di "capitale" in Bourdieu si sono rivelati in particolare i saggi di T. Bennett, A. Warde, F. Devine, *Capitals, Assets and Resources* , in «The British Journal of Sociology», 56 (2005), 1, pp. 31-57; J. Beasley-Murray, *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, in *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, a cura di N. Brown, I. Szeman, Rowman and Littlefield, Lanham, MD 2000, pp. 100-119; T. Bennett, E. Silva, *Introduction: Cultural capital – Histories, limits, prospects*, in «Poetics», 39 (2011), pp. 427-443; e adesso M. Hikaru Desan, *Bourdieu, Marx, and Capital: A Critique of the Extension Model*, in «Sociological Theory», 31(2013), 4, pp. 318-342.

potere, inteso come capacità di agire e di produrre effetti ovvero vantaggi per l'agente sociale: il potere si manifesta sotto forma di capitale e il capitale è una forma di potere[20].

Si tratta evidentemente di un concetto di "capitale" molto ampio e generale, che poco ha a che fare con le tradizioni intellettuali che pure evoca – dal marxismo alla teoria economica tanto classica quanto neo-classica, tradizioni che sopra o intorno a quel concetto, o meglio ad una sua accezione assai più definita e circoscritta, si sono edificate. Il contributo più originale di Bourdieu non è peraltro tanto in questa definizione allargata e sostanzialmente "politica" del concetto di capitale su cui presto torneremo, quanto nell'altro termine che campeggia nel titolo del saggio qui tradotto, ovvero in quelle "forme" che evocano anch'esse qualcosa, molto distante però sia dal marxismo che dalla teoria economica, e cioè uno dei testi classici della tradizione sociologica francese, a Bourdieu ben noto[21]. A differenza di quanto sostiene

---

[20] Vedi sul punto in particolare D. Swartz, *Symbolic Power, Politics and Intellectuals*, cit., specialmente pp. 34-35.

[21] L'allusione è evidentemente a *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim, del 1912, testo fondativo come noto dell'analisi sociologica del simbolico e della cultura. "Forme" è termine che compare anche in un altro testo fondativo della sociologia durkheimiana, il celebre *Forme elementari di classificazione*, scritto con Marcel Mauss e pubblicato nel 1903. L'ascendenza durkheimiana del titolo è piuttosto evidente. Peraltro, il saggio in questione – apparentemente marxiano per via dell'oggetto, il capitale, e durkheimiano per il titolo – è poi come vedremo assai più weberiano che marxista o durkheimiano, come notano tra gli altri Bennett e Silva in *op. cit.*

la teoria economica, e che il senso comune ha ampiamente accolto, il capitale non è per Bourdieu infatti solo di tipo economico: piuttosto, il capitale economico è solo una specie di una categoria più ampia, che include anche altre specie, altre forme appunto. Nelle parole dello stesso Bourdieu:

> Non è […] possibile render conto della struttura e del funzionamento del mondo sociale a meno di reintrodurre il concetto di capitale in ogni sua forma e non solo nella forma conosciuta dalla teoria economica. La teoria economica si è di fatti lasciata imporre il concetto di capitale da una prassi economica che è un'invenzione storica del capitalismo (Bourdieu 1986, p. 242, trad. it. in questo volume).

Si noti la duplice mossa: da un lato si riprende e si estende a sfere non economiche un concetto originariamente economico o che comunque ha trovato nella sfera economica, e nella teoria economica, il suo terreno d'elezione; dall'altro si svincola quel concetto da una determinazione storica (il capitalismo come modo di produzione storicamente specifico, come prassi economica storicamente data) così creando le condizioni per un suo utilizzo generalizzato nel tempo e nello spazio.

Laddove la teoria economica (inclusa quella di orientamento marxista) concepisce un'unica specie o forma di capitale – il capitale economico, nella forma tipica di beni monetizzabili ovvero traducibili in valore moneta-

rio cioè denaro – e tende comunque a limitare, più o meno esplicitamente, la sua utilizzabilità ad una data epoca storica (comunque "moderna") e formazione storico-sociale (la società capitalistica), una teoria della "struttura e funzionamento del mondo sociale" non può prescindere dal riconoscimento dell'esistenza, nella "struttura immanente" di quel mondo, di una pluralità di forme di capitale ("tipi e sottotipi"), che richiedono di essere introdotti nell'analisi.

Bourdieu ha esplicitamente dedicato al concetto di capitale meno attenzione e spazio di quanto non abbia dedicato ad altri concetti e dispositivi della sua cassetta di attrezzi[22]. Ma ciò non significa che il concetto sia se-

[22] Di fatto, il saggio qui tradotto è l'unico in cui si faccia un esplicito tentativo di analisi complessiva delle forme di capitale e dei loro rapporti – da qui la sua rilevanza nell'economia complessiva dell'opera bourdieusiana – e non manca neppure chi ha notato che in esso si finisce per parlare più di *habitus* che di capitale (cfr. A. Prieur, M. Savage, *Updating cultural capital theory: a discussion based on studies in Denmark and in Britain*, in «Poetics», 39 [2011], 6, pp. 566-580). La genesi stessa del testo, e la sua vicenda editoriale, testimoniano non solo un sforzo di elaborazione protratto nel tempo ma anche, probabilmente, una certa insoddisfazione o ambivalenza da parte dell'autore: di fatto, non esiste una versione francese di questo testo, ma solo frammenti, anche molto brevi, in parte anticipatori in parte successivi rispetto al saggio la cui versione definitiva è stata pubblicata in inglese nel 1986 in un *Handbook* (ovvero un trattato) dedicato alla sociologia dell'educazione, quindi a circolazione limitata o comunque più limitata di altre imprese editoriali, ma la cui prima versione, più breve e con un apparato critico alquanto ridotto, era apparsa in tedesco, in un numero speciale della rivista «Sozial Welt», nel 1983. Ovviamente, frammenti e spunti preziosi per una comprensione della concezione bourdieusiana delle forme di capitale sono sparsi in molti altri scritti, a cominciare dal libro *La distinzione. Critica sociale del gusto* (edizione originale 1979) che è da

condario, tutt'altro. Potrebbe anzi forse sospettarsi che proprio la sua centralità strategica nell'economia complessiva del dispositivo teorico bourdieusiano abbia congiurato contro una sua troppo precisa, o troppo densa, o troppo esplicita caratterizzazione. Certamente, della triade concettuale *habitus*-campo-capitale questo è il termine meno esoterico – e proprio per questo però a maggior rischio di fraintendimento. Si tenga comunque sempre presente che il concetto di capitale è recuperato da Bourdieu non nella logica di un puro lavoro di riflessione critica su teorie altrui (quella marxiana, per esempio), ma sempre nel quadro di una ricerca di principi teoricamente validi attraverso cui rendere conto di situazioni ed effetti riscontrati e osservati attraverso indagini empiriche, a cominciare da quelle sul rendimento scolastico e sull'accesso all'istruzione che hanno impegnato Bourdieu (spesso con il collega Jean-Claude Passeron)[23] negli anni Sessanta (da *I delfini* a *La riprodu-*

---

molti considerato il capolavoro di Bourdieu, e comunque è di certo il suo libro più conosciuto. Ulteriori frammenti in *Questions de sociologie*, Paris, Minuit 1980, *Homo academicus*, Paris, Minuit 1984, trad. it. *Homo academicus*, Bari, Dedalo 2013; in *Raisons pratiques*, Paris, Seuil 1994, trad. it. *Ragioni pratiche*, Bologna, il Mulino 1995 (nuova edizione 2009) e in *Méditations pascaliennes*, cit. Il testo in cui la forza analitica della nozione di "forme di capitale" si dispiega però nel modo più compiuto è probabilmente *La Noblesse d'Etat*, Paris, Minuit 1989, di cui manca (ancora) una traduzione italiana. Su questo libro vedi in particolare l'analisi che ne fa L. Wacquant, *Reading Bourdieu's "Capital"*, in «International Journal of Contemporary Sociology», 33 (1996), 2, pp. 151-170.

[23] Sulla figura di Jean-Claude Passeron, e in particolare il suo rapporto con Bourdieu nonché il suo contributo alla costruzione di quella che sarebbe poi diventata la visione sociologica di Bourdieu, vedi ancora

zione), e che avrebbero trovato ulteriore sviluppo e coronamento negli anni Ottanta con gli studi sul mondo universitario parigino (*Homo academicus*, del 1984) e sul campo delle Grandes Écoles (*La Noblesse d'État*, del 1989).

3. Il capitale e le sue forme

Ciò detto, vediamo più da vicino di cosa stiamo parlando. Sono tre[24] le specie fondamentali in cui può darsi il "capitale" – inteso appunto come risorsa accumulabile capace di diventare una base di potere – secondo il sociologo francese, e che analiticamente debbono distinguersi come altrettanti strumenti utili, se non indispensabili, a una "scienza" del mondo sociale empiricamente fondata e insieme critica (in particolare nei confronti delle strutture di dominio costituite):

B. Robbins, *On Bordieu: Education and Society*, cit. e il resoconto autobiografico in R. Moulin, P. Veyne, *Entretien avec Jean-Claude Passeron: un itinéraire de sociologue*, in «Revue européenne des sciences sociales», 103 (1996), p. 275-304, ma soprattutto J.-C. Passeron, *Mort d'un ami, disparition d'un penseur*, in «Revue europeenne des sciences sociales», XLI (2003), 125, pp. 77-124.

[24] Come vedremo, le specie o forme sono in realtà di più, ma Bourdieu spesso insiste sulla triade, considerando le altre forme parzialmente derivate o comunque specificazioni dei tre tipi fondamentali.

1) *il capitale economico*, su cui Bourdieu non ha in effetti molto da dire nel saggio qui pubblicato[25], a parte specificare che "è immediatamente e direttamente convertibile in denaro e si istituzionalizza nella forma del diritto di" (P. Bourdieu 1986, p. 243; trad. it. in questo volume);
2) *il capitale culturale*, "convertibile a determinate condizioni in capitale economico e si istituzionalizza soprattutto nella forma di titoli scolastici" (*Ibidem*);
3) e *il capitale sociale*, costituito da "obblighi e 'relazioni' sociali, è convertibile a determinate condizioni in capitale economico e si istituzionalizza in particolare nella forma di titoli nobiliari" (*Ibidem*).

Di queste tre specie o forme, sono indubbiamente le prime due a rilevare nella società contemporanea secondo Bourdieu: perché è intorno ad esse che nel mondo contemporaneo – mondo le cui radici affondano nel tardo medioevo (è qui dopo tutto che troviamo i germi delle due istituzioni centrali della modernità, lo Stato e il capitalismo) ma che ha preso la forma che conosciamo nei decenni a cavallo tra Otto e Novecento in

[25] Ma nemmeno altrove, a dire il vero: in effetti, Bourdieu ha spesso manifestato una forte esitazione a discutere direttamente la teoria economica del capitale: "Non intendo dilungarmi sulla nozione di capitale economico" (P. Bourdieu, *Risposte*, cit., p. 87); "Per quanto riguarda il capitale economico, mi rimetto ad altri perché non è il mio mestiere" (P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, cit., p. 55, trad. mia).

alcune aree urbane (Parigi naturalmente, ma non solo) per diffondersi poi in altri luoghi e Paesi, anche in modo violento[26] – si struttura lo spazio sociale. La distinzione tra capitale economico e capitale culturale è uno dei capisaldi della visione sociologica di Bourdieu, strumento di rottura rispetto a qualunque visione economicista della società inclusa quella marxista con il suo primato accordato alla sfera economica e in particolare alla produzione di merci, e anche uno strumento analitico fondamentale per rendere conto di quella "varietà umana" la cui comprensione Charles Wright Mills aveva posto al centro dell'immaginazione sociologica. A seconda della predominanza dell'una o dell'altra forma si hanno infatti tipi sociali diversi, ovvero diverse strategie di azione, diverse visioni del mondo, diversi orientamenti politici, diversi interessi. Anche rispetto alle strategie di valorizzazione del capitale ci sono differenze. Il modo in cui gli agenti sociali mobilitano le loro risorse non è infatti una costante, un dato naturale come sostiene la teoria economica (e quella della scelta razionale che ne

[26] Bourdieu ha ben presente i processi di modernizzazione forzata indotti dalla colonizzazione imperialistica, così come la realtà socio-economica e culturale delle regioni ancora sotto il dominio coloniale francese negli anni Cinquanta del Novecento, gli stessi appunto del suo apprendistato come scienziato sociale, spesi in un'Algeria che si stava organizzando per conquistare l'indipendenza. Sull'esperienza algerina di Bourdieu, fondativa della sua stessa visione sociologica ed epistemologica, rimando all'introduzione di T. Yacine a P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil 2008. Vedi anche L. Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, La découverte 2002.

è uno sviluppo analitico transdisciplinare), ma dipende – sostiene Bourdieu – dalla proporzione relativa di capitale economico e culturale di cui possono disporre.

Capitale economico e sociale sono le due specie fondamentali, alle quali Bourdieu aggiunge talvolta, e in questo saggio in particolare, una terza forma o specie, il "capitale sociale" – mai però davvero integrandolo nel suo modello analitico alla pari dei due precedenti – e questo probabilmente per le difficoltà di analisi dei dati che l'integrazione di questo terzo concetto nel modello genererebbe[27].

Anche l'analisi di queste tre forme o specie di capitale che Bourdieu propone è molto diseguale: di fatto, la sua attenzione è soprattutto rivolta ad una forma – il capitale culturale – di cui si illustrano anche i relativi sottotipi (oggettivato, incorporato e istituzionalizzato), cui fa seguito una discussione del capitale sociale – un paragrafo che riprende un breve testo pubblicato in francese nel 1980, che forse per la prima volta introduceva nel vocabolario sociologico la nozione, peraltro passando praticamente inosservato. E se quasi nulla si dice del capitale economico, ben poco si dice nel testo di una quarta forma che pure viene evocata in nota, il capitale simbolico – in effetti, come Bourdieu avrebbe notato in seguito altrove, forse più che una specie a sé, una possibilità di trasformazione che ogni forma di capitale possiede *nella misura in cui viene riconosciuta* da qualcuno.

[27] Si tenga a mente la strutturazione dello spazio sociale lungo i due assi del volume totale e della composizione del capitale, decisamente più agevole da maneggiare con due sole specie che con tre (o più).

Oltre alla classificazione (alla tassonomia), Bourdieu offre alcuni strumenti per un'analisi dinamica, introducendo il concetto di *conversione* di capitale – ovvero di trasformazione di una forma di capitale in altra forma (che non ha nulla a che vedere con la circolazione del capitale e la trasformazione del denaro in merce e poi ancora in denaro, secondo il celebre ciclo marxiano). I meccanismi di conversione di cui parla Bourdieu, e le loro temporalità, sono alquanto diversi dai cicli di lungo periodo dell'accumulazione capitalistica a cui pensava Marx. Piuttosto, essi si manifestano come meccanismi transgenerazionali di trasmissione di risorse in cui più che lo sfruttamento del lavoro su cui insiste il marxismo è la competizione per il controllo e l'esclusione, ovvero la manipolizzazione ad essere cruciale – avvicinando Bourdieu a Weber piuttosto che a Marx.

Ciò che rende sociologicamente pregnante il concetto bourdieusiano di capitale non è quindi solo la varietà di esperienze e forme che esso permette di catturare, ma anche la possibilità di ragionare per suo tramite su alcuni meccanismi (Bourdieu non esita a parlare di "leggi") di trasformazione della realtà sociale. Il capitale ha infatti la proprietà non solo di cambiare quantitativamente nel corso del tempo – un capitale può aumentare, diminuire, dilapidarsi e anche perdersi – ma anche di cambiare qualitativamente, di mutare forma, di trasformarsi (convertendosi in altro): e sono appunto i principi di trasformazione, ovvero le "leggi

di conversione", a interessare Bourdieu. In breve, sono almeno tre le proprietà che una risorsa sembra dover avere per potersi qualificare come capitale: essere accumulabile (e quindi avere una durata); essere trasferibile (ovvero trasmissibile, in qualche modo); essere convertibile in altre risorse (ciò che è spesso condizione per la trasferibilità).

Non è tuttavia possibile comprendere il senso della "reintroduzione" del concetto di capitale nella teoria sociale, strappandolo al monopolio della teoria economica che se ne era appropriata, se non si collega l'operazione alla più generale concezione della struttura ovvero dello spazio sociale sviluppata dal sociologo francese. Ciò che rende importante il concetto di capitale nella proposta sociologica di Bourdieu è infatti *in primis* il suo impiego come strumento per la costruzione e misurazione dello spazio sociale, e quindi per la rappresentazione della struttura sociale. Sono due gli assi fondamentali, le dimensioni basilari che definiscono questo spazio (cfr. Fig. 1): volume di capitale e composizione del capitale (ovvero la diversa combinazione di specie di capitale). Questo vuol dire che ogni posizione sociale – cioè ogni possibile posizione occupabile da un agente sociale nello spazio sociale – si costituisce all'intersezione di queste due variabili fondamentali. A complicare interviene poi una terza dimensione, quella temporale, ovvero la traiettoria, cioè il cambiamento nella dotazione di capitale e di tipo di capitale che ogni biografia porta con sé.

Ma non finisce qui, perché lo spazio sociale – sono ancora i dati empirici a suggerirlo, ovvero a porre la domanda di cui il modello teorico è il tentativo di risposta – è poi strutturato in modo tale da far emergere nella sua parte alta (cioè nel polo superiore dell'asse relativo al *volume* di capitale) uno spazio più circoscritto, che Bourdieu chiama campo del potere, che è precisamente quella regione dello spazio sociale in cui i detentori delle diverse specie di capitale (o meglio, quelli con un volume di capitale abbastanza alto da potersi permettere di farlo, e con qualche possibilità di successo) si confrontano non solo per acquisire o conservare capitale ma soprattutto per stabilire il valore – con annessi "tassi di cambio" cioè di conversione – delle singole specie o forme di capitale. Al centro del campo del potere è installato (senza però identificarsi con esso, evidentemente) non a caso lo Stato, in quanto rete di campi burocratici sufficientemente autonomi e specializzati (a seguito di un processo storico di durata plurisecolare) in cui la concentrazione di capitali (nelle sue diverse forme, non sono solo le due, o le tre, "fondamentali" ma anche altre di cui presto diremo) è tale da produrre effetti sulle identità e quindi sul valore delle dotazioni di capitale degli altri agenti attivi nel campo del potere.

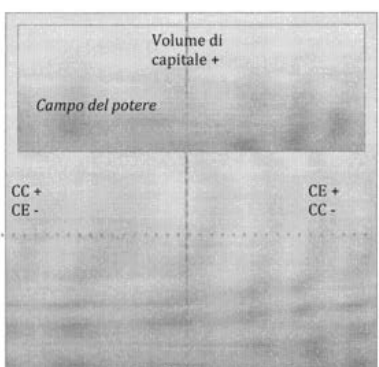

Fig. 1. Spazio sociale e campo del potere

In breve, il campo del potere è quella regione dello spazio sociale che nel modello bourdieusiano, modello come sappiamo rigorosamente relazionale e antisostanzialista, corrisponde a ciò che in altri schemi teorici è chiamato "classe dominante" (Marx, ma anche Gaetano Mosca) o *élite* (da Pareto agli elitisti democratici contemporanei). In questa regione non ci si confronta solo per acquisire più risorse ovvero capitali o per garantirsi la loro conservazione, ma è comunque chiaro, da questa disamina, come per Bourdieu il concetto di capitale serva innanzitutto ad enucleare quella che possiamo chiamare una teoria delle risorse spendibili nel mondo sociale, che è in quanto tale anche una teoria del potere e del dominio, in chiave rigorosamente relazionale. Il ca-

pitale, in fondo, non è che "l'insieme di risorse e poteri effettivamente utilizzabili"[28]. Nella parole di un commentatore, ed allievo:

> Il sistema di disposizioni che le persone acquisiscono dipende dalle (successive) posizioni che essi occupano nella società, vale a dire dalla loro particolare dotazione di capitale. Per Bourdieu, un capitale è qualunque risorsa effettiva in una data arena sociale che metta in condizione di appropriarsi dei profitti specifici derivanti dalla partecipazione e dalla lotta in essa[29].

Il punto è importante e va enfatizzato: quello di capitale è (come ogni altro concetto nella visione sociologica di Bourdieu) un concetto relazionale e non sostanziale, che presuppone cioè l'attivazione, la messa in opera di una rete di concetti complementari, in questo caso quello di disposizione (cioè *habitus*) e quello di arena sociale (ovvero "campo"). Ma esso è un concetto relazionale soprattutto perché è solo nella relazione sociale che una certa proprietà o un dato attributo possono diventare "capitale", cioè possono funzionare come risorsa, come base di potere, possono in altre parole valorizzarsi. Il concetto di capitale richiama quindi inscindibilmente quello di campo, perché è solo nello spa-

[28] P. Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Minuit 1979; trad. it. *La distinzione*, Bologna, il Mulino 2001², p. 119.

[29] L. Wacquant, *Pierre Bourdieu,* in R. Stones (ed.), *Key Sociological thinkers*, London, Routledge 2007, p. 268.

zio definito da un determinato campo che una certa proprietà o attributo può funzionare come risorsa, produrre effetti, e quindi sensatamente concepirsi come capitale. Con una metafora efficace, Bourdieu ha parlato del campo come di un gioco, e del capitale come della dotazione di *fiches* o di carte di cui ogni giocatore può disporre:

> È lo stato dei rapporti di forza tra i giocatori a definire in ogni momento la struttura del campo: possiamo immaginare che ogni giocatore abbia davanti a sé pile di gettoni di diversi colori, corrispondenti alle diverse specie di capitale in suo possesso; la sua forza relativa nel gioco, la sua posizione nello spazio di gioco, come pure le sue strategie nel gioco, le mosse più o meno arrischiate, più o meno prudenti, più o meno sovversive o conservatrici che può fare, dipendono sia dal volume globale dei suoi gettoni sia dalla struttura delle pile di gettoni, dal volume globale e dalla struttura del suo capitale[30].

E ancora:

> Ci sono carte che sono valide ed efficienti in tutti i campi – le specie fondamentali di capitale – ma il loro valore relativo di carta vincente varia a seconda dei campi e anche a seconda degli stati successivi di

[30] P. Bourdieu, *Risposte*, cit., p. 69.

> uno stesso campo. Dando per inteso che, su un piano più generale, il valore di un tipo di capitale – per esempio la conoscenza del greco o del calcolo integrale – dipende dall'esistenza di un gioco, di un campo nel quale quella carta vincente possa essere giocata: un capitale o una specie di capitale è qualcosa che è efficiente in un campo determinato, sia come arma che come posta in gioco nella lotta, cosa che consente al suo detentore di esercitare un potere, una influenza, quindi di esistere in un campo determinato, invece di essere una semplice quantità trascurabile[31].

Ciò che fa di una proprietà un capitale (o un ingrediente di capitale) è dunque lo specifico "gioco" in cui quella risorsa è attivata. Cambiando il gioco quella stessa proprietà può vedere diminuire il proprio valore anche drasticamente. Per questo, dice Bourdieu, il capitale esiste sempre solo in funzione di un certo campo o a un determinato stato del campo (nel senso che nello stesso campo possono cambiare nel tempo i tipi di risorse valorizzabili e quindi efficienti). E reciprocamente, un campo esiste nella misura in cui esiste ed è identificabile una specifica logica del campo di cui sono indici le specie ovvero le forme specifiche di capitali che nel campo sono attive, efficaci, e i cui effetti si riverberano sino ai confini del campo (confini quindi che coincidono con i limiti di efficacia del capitale specifico).

[31] Ivi, pp. 68-69.

Agli agenti sociali, specialmente se operativi a livello del campo del potere, è concesso peraltro – seppure con gradi diversi a seconda proprio dei capitali di cui dispongono – anche lavorare per cambiare le regole del gioco, o cambiare il gioco, in modo da valorizzare le risorse di cui sono in possesso e che meglio controllano e padroneggiano. Fermo restando che il valore di una risorsa è comunque proporzionale alla sua validità trans-situazionale (una risorsa è tanto più "capitale" quanto meglio può impiegarsi anche fuori dal campo ristretto in cui è stato accumulato, tanto più cioè è trasferibile) e, ovviamente, è condizionato alla sua esistenza temporalmente determinata: un capitale è frutto di accumulazione e di investimento, anche in termini di lavoro, di impegno dedicato alla sua formazione e riproduzione, alla sua coltivazione e alla sua valorizzazione.

Tra le regole del gioco ci sono anche, come si è accennato, quelle che presiedono alla convertibilità di una specie di capitale in un'altra. Bourdieu parla espressamente[32] di "tassi di cambio" che presiedono alla convertibilità di una forma nell'altra – tassi di cambio o conversione che non sono ovviamente fissi ma cambiano come effetto di trasformazioni più ampie, strutturali (si pensi alla transizione da un'economia agraria ad una industriale, o da un regime di produzione industriale ad uno postindustriale, per esempio, con la dislocazione di competenze e saperi a questi connessi) e di pressioni da parte dei detentori stessi delle diverse specie di capitale. Come non esistono leggi

[32] Vedi in particolare *La Noblesse d'Etat*, cit.

transtoriche dei campi, così non esistono leggi universali della convertibilità delle forme di capitale – ed è compito dello studioso quindi accertare empiricamente a quali condizioni, e con quali "tassi", questa conversione avvenga in un dato campo in un certo momento storico, cioè in un certo stato del campo.

Quella della convertibilità delle risorse di potere è una delle idee che l'utilizzo del concetto di capitale ha suggerito a Bourdieu, che non a caso ne ha fatto uno dei pilastri della sua teoria delle forme di capitale, dedicando ad essa uno specifico paragrafo del saggio qui pubblicato. Esistono comunque limiti alla convertibilità – limiti imposti dalla struttura stessa del campo e dalle sue proprietà – e anche da questi dipende il valore locale di un certo capitale. Poter contare su una rete ampia e differenziata di legami sociali (quindi un'elevata dotazione di capitale sociale) può essere di grande aiuto nella ricerca di un lavoro, e tramutarsi così in una risorsa economica (il salario o lo stipendio). Un solido capitale economico può convertirsi in percorsi scolastici di *élite* e in preziosi titoli di studio. Ma una rete di relazioni sociali, per quanto ampia e potente, non può facilmente convertirsi in padronanza di uno strumento musicale, che è di certo il capitale può importante se si aspira a una carriera di musicista. Un approfondimento del concetto di capitale culturale può essere a questo punto utile.

A differenza di "campo" e *habitus*, ricavati da precedenti usi e rielaborati, quello di capitale culturale è un neologismo, una creazione originale di Bourdieu (e del

collega Passeron). L'idea fondamentale alla base del concetto di capitale culturale è che quella sostanza eterea e altamente legittimata nella società contemporanea chiamata "cultura" (nell'accezione umanistica del termine, quella acquisita dal sistema scolastico e promossa dallo Stato con le sue istituzioni culturali e le sue politiche culturali) può essere, e spesso in effetti è, una risorsa, o base, di potere e non solo di coltivazione spirituale e crescita individuale. Alle origini del concetto di capitale culturale c'è il programma di ricerche empiriche, condotte da Bourdieu insieme a Jean-Claude Passeron nel corso degli anni Sessanta, sui processi di selezione e sui meccanismi del successo scolastico.

Sviluppato come ipotesi interpretativa per spiegare i risultati di indagini empiriche sui meccanismi di funzionamento della scuola e sul rendimento scolastico[33], il concetto di capitale culturale è stato comunque ben pre-

[33] In breve, l'ipotesi è che l'istituzione scolastica non premia il talento o le doti individuali così come queste vengono messe in luce e rafforzate dall'insegnamento scolastico e dallo studio, quanto piuttosto il *background* – Bourdieu parla esplicitamente in questi primi studi di "eredità culturale", termine che comunque evoca la categoria di capitale pur senza nominarla – di cui ogni studente è portatore e veicolo (e riproduttore) per il semplice fatto di essere stato socializzato in una certa famiglia e quindi nella classe sociale a cui la famiglia partecipa condividendo con altre famiglie simili "classi di condizioni di esistenza". Più che lo studio dei libri e dei programmi scolastici, sostiene Bourdieu, sarebbe dunque la familiarità con elementi e frammenti più o meno organici di cultura resa possibile dalla partecipazione ad un certo certo stile di vita familiare, da una certa socializzazione entro la famiglia, a contare nel successo scolastico e a spiegare la forte selezione verso il basso che via via si compie nel corso della carriera scolastica, a tutto vantaggio dei

sto applicato dallo stesso Bourdieu per rendere conto delle più generali e generiche pratiche culturali, cioè dei modelli di partecipazione alle arti e ai consumi del tempo libero che tutte le ricerche condotte (e non solo in Francia) hanno rilevato essere fortemente differenziati per classi sociali, con una forte sproporzione a favore dei membri delle classi più istruite e appunto meglio dotate in termini di capitale culturale, e in particolare di quella sua sottospecie che è il "capitale scola-

---

figli delle classi superiori, o dominanti. Ancora una volta, la dimensione temporale è cruciale in questa azione pedagogica: e questo non solo perché ci vuole tempo per inculcare, ma anche perché il tempo utilizzato per questa trasmissione culturale è necessariamente tempo sottratto al lavoro, e quindi tempo libero. Ne consegue che le famiglie – cioè le classi di famiglie – che dispongono di più tempo libero sono quelle che più possono dedicarsi alla preparazione culturale, e alla trasmissione di quella familiarità con la cultura che la scuola apprezza e premia al massimo grado – ancora di più, sostiene Bourdieu, del sapere da lei trasmesso, che viene poi valutato dalle stesse categorie del giudizio professorale come sapere troppo scolastico per essere davvero premiato come eccellenza culturale.

[34] Sulla "teoria del capitale culturale" come contributo alla sociologia dell'educazione esiste una letteratura vastissima. Utili rassegne, aggiornate agli inizi del millennio, in A. Sullivan, *Bourdieu and Education: How useful is Bourdieu's theory for researchers?*, in «The Netherlands Journal of Social Sciences», 38 (2002), 2, pp. 144-166 e in A. Lareau, E. Weininger, *Cultural capital in educational research: a critical assessment*, in «Theory and Society», 32 (2003), 5/6, pp. 567-606 Per una valutazione del valore conoscitivo, ovvero della validità della teoria a fronte delle evidenze empiriche, vedi però P.W. Kingston, *The Unfulfilled Promise of Cultural Capital Theory*, in «Sociology of Education», 74 (2001), pp. 88-99. Una critica spietata del concetto (e della teoria intorno ad esso costruita) in J. Goldthorpe, *On the concept of cultural capital*, in «Sociologica», 1/2007, da leggere con i commenti che lo accompagnano (di Paul DiMaggio, Mike Savage, Alan Warde e Fiona Devine tra gli altri).

stico"[34].

Dopo essere stato impiegato come principio esplicativo delle differenze sociali rilevate nell'organizzazione delle pratiche fotografiche e nei modelli di frequentazione museale, il concetto è stato utilizzato anche per studiare l'altra faccia dell'economia culturale, quella della produzione. Anche i produttori culturali – scrittori, pittori, musicisti, giornalisti, ecc. – sono infatti individui posizionati nello spazio sociale, e quindi provvisti di una qualche dotazione di risorse culturali più o meno istituzionalizzate e più o meno incorporate, dallo stile di abbigliamento alla dizione sino alla stessa scrittura, ad esempio, che incidono direttamente e spesso inconsciamente sulle loro creazioni artistiche. L'idea di capitale culturale si è rivelata anche in questo caso preziosa per distinguere prodotti e produzioni, riconducendo le differenze di stile e genere artistico o culturale a differenze nella struttura e composizione del capitale culturale di singoli e gruppi (movimenti artistici, scuole di pensiero, ecc.), sia ereditato sia personalmente accumulato.

Insomma, per riassumere e fare il punto, quella di "capitale culturale" è una metafora che deriva il suo valore dalla capacità di mettere in relazione istruzione, stratificazione sociale, consumo (e quindi gusti) e produzione culturale: un sistema di connessioni strategiche per ogni indagine sociologica, che contribuisce certo a spiegare il successo del

[35] A. Warde, M. Savage, *Il capitale culturale e l'analisi sociologica della cultura: una reinterpretazione*, in M. Santoro (a cura di), *La cultura come capitale*, Bologna, il Mulino 2009, pp. 27-50.

concetto. Come hanno notato Alan Warde e Mike Savage[35], uno degli aspetti più attraenti del concetto di capitale culturale è proprio la sua capacità di identificare tre diversi modi in cui le competenze culturali influiscono sulla disuguaglianza sociale. Il primo modo è la socializzazione dei bambini, con il suo effetto sul successo in campo scolastico. Il secondo riguarda le opportunità garantite dall'occupazione nelle industrie e nelle istituzioni culturali. Il terzo è l'effetto svolto dalle competenze culturali nella creazione ed espressione di differenze di classe. "In questo senso – osservano Warde e Savage – Bourdieu era in grado di cogliere anche se mediante una sola espressione tre processi sociali fondamentali. L'analisi della trasmissione del capitale culturale tra le generazioni offriva alla sociologia dell'istruzione una spiegazione delle differenze dei risultati nell'ambito di sistemi formativi progettati per offrire uguali opportunità a tutti. L'analisi dei processi di creazione dei valori culturali contribuiva alla comprensione dell'economia della cultura, della rapida espansione di industrie che impiegavano un numero crescente di lavoratori qualificati nella vendita di una crescente quantità di prodotti culturali. Infine, Bourdieu poteva descrivere le modalità di funzionamento dei sistemi di classe sia per quanto riguardava le apparenti omologie nel possesso di risorse economiche e culturali sia nelle modalità di impiego del capitale culturale entro strategie quotidiane mirate al conseguimento di posizioni e di prestigio sociale".

Al successo del concetto hanno contribuito comunque, paradossalmente, anche le tante critiche che

esso ha generato. Uno dei problemi del concetto di capitale culturale, come si sarà già intuito, è che esso copre una grande varietà di manifestazioni fenomeniche (cioè di caratteri utilizzabili come risorse), come la facilità di parola, il possesso di conoscenze culturali generali, il tipo di preferenze estetiche, il complesso di informazioni disponibili, e naturalmente i titoli di studio (credenziali educative) – in effetti l'indicatore più spesso utilizzato, per la sua disponibilità e maneggevolezza, per operazionalizzare e quindi misurare empiricamente il capitale culturale dell'individuo e/o della sua famiglia, anche a costo di perdere buona parte della complessità del concetto[36]. In parte, questo è una conseguenza della ricerca, tipica di Bourdieu, di concetti e modelli sintetici che possano superare le distinzioni ereditate di scuola o di disciplina (o anche di sottodisciplina). L'ambizione di coprire tante manifestazioni e aree diverse, di per sé pregevole, diventa però una debolezza allorché il concetto appare sovraccarico e ad esso si chiede un eccesso di lavoro analitico. Una debolezza analoga si ha quando, esattamente al contrario, si riduce il concetto a uno solo dei suoi significati specifici, così da perdere ogni ambizione sintetica. Una conseguenza di questa varietà (se non confusione) è che l'utilizzo del concetto nella ricerca

[36] Per un'influente rassegna dei molti significati, non sempre coerenti, attribuiti al concetto dallo stesso Bourdieu e da chi ha seguito le sue tracce, vedi M. Lamont, A. Lareau, *Cultural Capital: allusions, gaps and glissandos in recent theoretical developments*, in «Sociological Theory», 6 (1988), 2, pp. 153-168.

empirica ha richiesto non solo l'ideazione e adozione di tutta una serie di strategie di operativizzazione, ma anche inevitabilmente una selezione piuttosto drastica, entro il campo degli indicatori così costruiti, di quelli effettivamente impiegabili nella ricerca[37].

Bourdieu non è certo l'unico autore contemporaneo ad aver ripreso dalla teoria economica il concetto di "capitale" estendendolo oltre la sua tradizionale declinazione in termini strettamente monetari e finanziari (a prescindere dalla sua fedeltà o meno alla categoria marxiana di capitale e a quella ad essa strettamente associata di "sfruttamento", tipo di relazione a cui in effetti Bourdieu non sembra essere particolarmente interessato). Non è neppure il primo: si pensi al concetto di "capitale umano", sviluppato dalla stessa teoria economica tra gli anni Cinquanta e Sessanta per rendere conto appunto del ruolo nei processi di sviluppo economico di fattori immateriali e non immediatamente monetizzabili come

[37] Per rendersi conto della varietà di usi del concetto nella ricerca empirica – tanto da rendere spesso non comparabili i risultati – basti dire che alcuni lo operativizzano semplicemente con i titoli di studio conseguiti, altri con misure di conoscenza di opere d'arte (cfr. ad es. P. DiMaggio, *Cultural Capital and School Success*, in «American Sociological Review», 47 (1982), pp. 189-201; P. DiMaggio, J. Mohr, *Cultural Capital, Education Attainment and Martial Selection*, in «American Journal of Sociology», 90 (1985), 6, pp. 1231-1261) altri ancora con i programmi delle scuole d'*élite*. In applicazioni influenti, Alvin Gouldner ha tradotto empiricamente il concetto con la capacità di svolgere compiti in modi culturalmente accettabili, mentre Randall Collins l'ha generalizzato – ma anche ridefinito in termini interazionisti – come "lo stock di idee e concetti acquisiti nel corso di precedenti incontri".

un certo livello di istruzione e lo sviluppo di competenze intellettuali[38]. Ma un esempio ancora più illuminante è il concetto di "capitale sociale", diffusosi negli anni novanta nelle scienze sociali per catturare il ruolo dei legami sociali nella costruzione del mercato, nel contenimento della devianza, e nel funzionamento dei sistemi politici ed istituzionali.

Benché a lungo disconosciuto[39], Bourdieu è stato in realtà tra i primi, se non il primo, a proporre la nozione di capitale sociale (in un breve articolo del 1980, il cui contenuto è stato poi rifuso nel saggio qui tradotto): un passaggio in effetti agevole per chi aveva già sperimentato l'estensione dell'idea di capitale fuori dal campo strettamente economico, intuendone e saggiandone la proficuità anche per lo studio di quello che per molti versi è il campo antitetico a quello economico, il campo della cultura appunto, ovvero della scuola, delle arti, delle opere intellettuali, in una parola un po' desueta ma che rende bene il contrasto: il campo dello spirito.

[38] Il concetto di capitale umano è stato sviluppato originariamente dall'economista del lavoro Jacob Mincer (nel 1958), ripreso di lì a poco dall'economista dello sviluppo Thomas Schulz, ma analiticamente elaborato e portato poi al successo dall'economista chicagoano, e futuro Premio Nobel, Gary S. Becker, che non a caso è uno dei bersagli polemici di Bourdieu in questo come in altri testi.

[39] A riconoscere il contributo bourdieusiano alla formazione del concetto di capitale sociale è stato Alejandro Portes, in un articolo di rassegna che ha avuto molta influenza: cfr. A. Portes, *Social capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*, in «Annual Review of Sociology», 24 (1998), pp. 1-24.

Come nota ancora Portes, l'assenza di visibilità di questo testo bourdieusiano non ha giovato alla ricerca successiva, essendo l'analisi di Bourdieu "presumibilmente quella più sofisticata dal punto di vista teorico fra quelle che hanno introdotto il termine nel discorso sociologico contemporanee"[40].

Così come costruito da Bourdieu, il concetto cerca di catturare quel patrimonio di relazioni (contatti, amicizie, informatori) e di obbligazioni di cui ogni agente gode in virtù della genealogia familiare, della carriera scolastica (relazioni con docenti e gruppi dei pari), dell'occupazione o altro, e che possono mobilitarsi nel corso dell'azione, in modo strategico, anche se non necessariamente cosciente, così da migliorare il rendimento del proprio capitale economico o anche culturale. Uno degli effetti (imprevisti) di questa appartenenza – effetto che al contempo ne rende possibile la riproduzione – è appunto la solidarietà di gruppo, vale a dire il gruppo stesso. I profitti che procura l'appartenenza a un gruppo sono alla base della solidarietà che li rende possibili. Il che non significa che essi siano coscientemente perseguiti come tali, anche nel caso di gruppi che, come i club selettivi, sono espressamente regolati con l'obiettivo di concentrare il capitale sociale e di trarre così tutto il beneficio dall'effetto moltiplicatore che la concentrazione implica, e di assicurare i profitti procurati dall'appartenenza, profitti materiali come tutte le specie di "servizi" assicurati da relazioni

[40] Ivi, p. 3.

utili e profitti simbolici come quelli che sono associati alla partecipazione a un gruppo raro e prestigioso.

Si deve parlare di "capitale" anche in questo caso, osserva Bourdieu, perché, lungi dall'essere un dato naturale della vita sociale, l'esistenza di una rete di relazioni presuppone tutto un lavoro di formazione e di mantenimento che solo può garantire la produzione e riproduzione di legami durevoli e mobilitabili nel gioco sociale. La concettualizzazione di Bourdieu va chiaramente nel senso di enfatizzare la dimensione strumentale del capitale sociale. Al centro della sua attenzione sono i benefici che possono conseguire i singoli in virtù della loro partecipazione a gruppi e della costruzione intenzionale di occasioni di socievolezza finalizzati a generare o a coltivare questa risorsa. Le reti sociali non sono un dato elementare ma richiedono strategie di investimento orientate alla creazione ed istituzionalizzazione di relazioni di gruppo. La definizione di Bourdieu sembra distinguere fra due aspetti del capitale sociale: la relazione sociale in quanto tale che consente ai singoli di rivendicare l'accesso alle risorse a disposizione degli altri associati, da un lato, e il volume e la qualità di queste risorse dall'altro.

Molto meno riconosciuto e citato dell'omonimo concetto elaborato dall'americano James Coleman[41], qualche anno dopo l'originaria formulazione bourdieusiana, il

[41] J. S. Coleman, *Social capital in the creation of human capital*, in «American Journal of Sociology», 94 (1988), pp. 95s-121s.; J.S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1990.

concetto di capitale sociale proposto dal sociologo francese condivide con quello colemaniano il riferimento primario all'azione sociale, differenziandosi così da quella concezione olistica, o anche ecologica, della nozione fatta propria, applicata e resa celebre da Robert Putnam in un influente libro dedicato proprio al caso italiano[42]. Ma vi sono importanti differenze tra il concetto di Coleman e quello di Bourdieu, che è utile mettere in luce.

Coleman introduce il concetto per rendere conto di processi e meccanismi che hanno a che fare con la costruzione del consenso e con il controllo sociale. Il capitale sociale è l'insieme di risorse relazionali che caratterizzano una famiglia o una comunità, e include la serie delle obbligazioni e delle aspettative che a quelle relazioni sono connesse, insieme alle informazioni e alle sanzioni che esse veicolano. Il capitale sociale svolge quindi in Coleman una funzione normativa nel senso che contribuisce alla spiegazione del livello di consenso e conformità che qualifica una certa comunità umana, beneficiando i suoi membri.

---

[42] R.K. Putnam, *Making Democracy Work Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press 1993; trad. it. *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Milano, Mondadori 1995. Il libro come noto ha avuto molto successo ed è stato molto dibattuto, anche in Italia. Per una testimonianza dell'impatto del concetto di capitale sociale di derivazione putmaniana e colemaniana sulla ricerca sociologica italiana si veda A. Bagnasco *et al.*, *Il capitale sociale: istruzione per l'uso*, Bologna, il Mulino 2001. Per un'accurata ricostruzione critica delle teorie del capitale sociale, che proprio da Bourdieu prende le mosse, vedi M. Pendenza, *Teorie del capitale sociale*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2008.

Per Bourdieu il capitale sociale è, come ogni altra specie di capitale, invece innanzitutto uno strumento di potere, una risorsa da utilizzare – insieme ad altre (capitale economico, culturale, ecc.) – per ottenere vantaggi sociali e in particolare guadagnare (o preservare) posizioni nello spazio sociale. Laddove per Coleman il capitale sociale si manifesta in un insieme condiviso di norme e valori che aiuterebbero i membri del gruppo a fronteggiare situazioni di rischio (dalla criminalità all'insuccesso scolastico), per Bourdieu il capitale sociale è un attributo del singolo o della sua famiglia, che riflette la loro posizione attuale nello spazio sociale e che sta a loro sfruttare e valorizzare strategicamente: il capitale sociale è una proprietà altamente specifica in termini di classe che a sua volta contribuisce alla riproduzione delle disuguaglianze, seppure secondo forme diverse nel tempo. Al posto della comunità consensuale e coesa, troviamo dunque qui un sistema di reciproche esclusioni e rivendicazioni selettive di solidarietà tramite cui si struttura lo spazio sociale e si perseguono progetti di mobilità.

Ancora: mentre Coleman coglie una tendenza al declino di capitale sociale – a seguito dell'incremento dei divorzi, della partecipazione femminile al mercato del lavoro, alla pluralizzazione delle strutture familiari, allo sviluppo delle agenzie di *Welfare* e alla conseguente riduzione delle funzioni di integrazione svolte dalla famiglia – e avanza ricette per frenarlo, Bourdieu resta indifferente a simili preoccupazioni, e si limita ad elabo-

rare ed applicare, perfezionandolo, un modello analitico che possa servire da guida nella ricerca empirica. A rendere il concetto di capitale sociale elaborato da Bourdieu insieme più complesso e più raffinato di quello colemaniano è lo schema complessivo in cui è inserito, schema che come sappiamo prevede altre specie di capitale e soprattutto meccanismi di conversione di un capitale in un altro. L'enfasi di Bourdieu è sempre sulla fungibilità delle diverse forme di capitale e sulla riduzione, in ultima analisi, di ogni specie al capitale economico. Tramite un buon investimento in capitale sociale, gli attori possono ottenere un accesso immediato a risorse economiche (prestiti, mercati protetti, ecc.). Con i loro contatti personali, ad esempio con artisti o esperti, possono aumentare il loro capitale culturale incorporato, mentre possono conseguire capitale cultura istituzionalizzato tramite l'affiliazione a istituzioni di consacrazione e certificazione. Tuttavia, per acquisire capitale sociale, per accumularlo, è spesso necessario un investimento in termini economici o di risorse culturali. Un punto messo bene in luce da Bourdieu è poi la irriducibilità di questi processi di investimento e accumulazione: a differenza degli esiti, che sono convertibili e riducibili l'uno all'altro, i modi di produzione delle varie specie di capitale seguono logiche specifiche, che li distinguono in particolare dai modi di accumulazione di capitale economico.

Due sono i tratti specifici su cui mette l'accento Bourdieu: ridotta trasparenza e incertezza. Le dinamiche del capitale sociale tendono a caratterizzarsi per ob-

bligazioni poco specificate e orizzonti temporali indefiniti. Ma è proprio questa mancanza di chiarezza, questa incertezza – tipica del modello del dono – a nascondere l'aspetto interessato, in questo senso "economico", delle transazioni che avvengono nei mondi familiari e negli universi di produzione culturale. L'attenzione per le forme comunicative e per le specificità dei processi di accumulazione rende inoltre il concetto di capitale sociale di Bourdieu meglio utilizzabile nella ricerca antropologica, in contesti cioè segnati più da rituali (come quello del dono) e da forme cerimoniali che dal calcolo razionale, astratto, di benefici[43]. La sua insistenza sulle reti di relazioni e quindi sulle basi strutturali dell'azione mette Bourdieu in posizione di poter dialogare con i promotori della cosiddetta "nuova sociologia economica" e della *network analysis*[44].

[43] Cfr. ad esempio A. Smart, *Gifts, Bribes, and Guanxi: A Reconsideration of Bourdieu's Social Capital*, in «Cultural Anthropology», 8 (1993), 3, pp. 388-408.

[44] M.S. Granovetter, *Economic action, social structure and embeddedness*, in «American Journal of Sociology», 91 (1995), pp. 481-510; H.C. White, *Identity and Control*, Princeton, Princeton University Press 2008 (seconda edizione, la prima edizione era del 1992); N.J. Smelser, R. Swedberg (a cura di), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton, Princeton University Press 2005. Per l'incontro di Bourdieu con queste tradizioni di studio vedi però soprattutto M. Emirbayer, *Manifesto for a Relational Sociology*, in «American Journal of Sociology», 103 (1997), 2, pp. 281-317.

4. Il capitale simbolico

Capitale economico, culturale e sociale: è intorno a questa triade che si articola l'analisi delle "forme di capitale" in questo saggio del 1986 che rappresenta ancora il testo di riferimento per questa parte della "teoria" del sociologo francese, come tale citato – moltissimo – e segnalato ritualisticamente nelle bibliografie. Ma la riflessione bourdieusiana sul capitale e le sue forme non si è fermata qui. Nel corso di studi successivi, e in parallelo all'affinamento dei concetti compresi nel *tool-kit* bourdieusiano, alle tre forme fondamentali di capitale sono state aggiunte due ulteriori specie: il capitale simbolico, che abbiamo rapidamente già richiamato e di cui presto ancora diremo, e il "capitale specifico". Con questo termine Bourdieu classifica tutte le forme speciali, o particolari, di capitale, proprie dei singoli campi e sottocampi in cui si articola lo spazio sociale. In effetti, ogni proprietà che possa accumularsi nel tempo, su cui possano farsi investimenti di tempo ed energia, e che possa impiegarsi come risorsa per l'azione e fonte di potere, è potenzialmente una specie di capitale. Ogni campo ha poi la sua speciale posta e le sue regole, incluse quelle che definiscono che cosa abbia valore al suo interno. E quanto più un campo si autonomizza, quanto più si chiude e innalza frontiere, tanto più specifico si fa il capitale attivo al suo interno, ovvero il tipo di risorse, incluse le competenze, che sono richieste per accedere al campo stesso e sono strategiche per posizionarsi al suo interno.

Nascendo all'incrocio tra proprietà (valorizzabili) e campi (potenzialmente capaci di autonomia), la lista delle forme specifiche di capitale si può allungare all'infinito o quasi. Lo stesso Bourdieu nei suoi studi ha parlato di capitale linguistico, di capitale religioso, di capitale accademico, di capitale politico, di capitale letterario, ecc. Queste forme sono per lo più da intendere come specificazioni e declinazioni locali delle due forme fondamentali di capitale individuate da Bourdieu accanto a quella economica, cioè il capitale culturale e quello sociale. Così, il capitale politico viene identificato come una variante del capitale sociale[45], e quello linguistico come una variante del capitale culturale. Ma il numero di capitali specifici è potenzialmente infinito, come infinito è quello dei sottocampi di attività[46].

Non riconducibili a campi o sottocampi sono invece quelle forme di capitale, proposte in anni recenti come utili estensioni della "teoria" bourdieusiana, come quello "emozionale"[47], "spirituale"[48], "erotico"[49] che rimandano piutto-

---

[45] P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, cit.

[46] In effetti, una delle tendenze della letteratura contemporanea è l'individuazione di sempre nuove forme di capitale specifico a seconda del campo in cui si agisce e ci si misura: dal capitale pugilistico (Wacquant), a quello rurale (Castle), dal capitale etnografico (Steinmetz) al capitale di consumo (Sassatelli), ecc.

[47] D. Reay, *A Useful Extension of Bourdieu's Conceptual Framework?: Emotional capital as a way of understanding mothers' involvement in their children's education?*, in «The Sociological Review», 48 (2000), 4, pp. 568-585.

[48] B. Verter, *Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu*, in «Sociological Theory», 21 (2003), 2, pp. 150-174.

[49] C. Hakim, *Erotical Capital*, in «European Sociological Review», 26 (2010), 5, pp. 499-518.

sto a dimensioni dell'agire sociale e ancor prima dell'agente sociale non sufficientemente coperte dalle riflessioni bourdieusiane o addirittura trascurate. Un posto a parte merita il concetto di capitale sottoculturale, proposto nel 1995 da una studiosa britannica per catturare quelle competenze, altamente valorizzate e capaci di incidere sullo *status* dei soggetti (si pensi all'etichetta di *cool*) che nascono dalla familiarità e dal padroneggiamento di conoscenze e informazioni relative a forme di cultura *popular*, ovvero mediatica, per lo più giovanile[50].

Più importante in via generale di queste specie derivate o specifiche di capitale – che sono comunque cruciali per rendere conto dei singoli casi sotto analisi, identificando i valori e le poste che sono in gioco nei diversi mondi o sottocampi (es.: la box) – è però un quarto tipo fondamentale di capitale, intuito da Bourdieu sin dai tempi dei suoi studi sulla Cabila algerina, anche se concettualmente sviluppato solo molto più tardi. Si tratta di quello che Bourdieu chiama appunto *capitale simbolico*, la cui forma primigenia è l'onore, ma che si ritrova ovunque siano in atto meccanismi di significazione. Obiettivo del concetto – in quanto strumento analitico – è quello di catturare una dimensione o aspetto di ogni forma di capitale: quella del suo riconoscimento, o misconosciuto, da parte degli agenti sociali. Bourdieu ha chiaro che a produrre effetti non è effettivamente il capitale che si possiede e che si può mobili-

[50] S. Thornton, *Club cultures: music, media and subcultural capital*, Cambridge, Polity Press 1995; trad. it. *Dai club al rave*, Milano, Feltrinelli 1998.

tare, ma la percezione che di quel capitale si ha nello spazio sociale da parte degli altri, e anche di se stessi: ogni capitale, incluso quello economico, ha una dimensione o meglio produce effetti in termini di capitale simbolico, nella misura in cui viene riconosciuto ("viene da una ricca famiglia di proprietari immobiliari…") e valorizzato, ma anche nella misura in cui viene disconosciuto, quindi negato o nascosto, o dissimulato, laddove l'effetto di una certa forma di capitale (ad esempio quello economico nel campo artistico o scolastico) sia considerata negativamente.

Il concetto di capitale simbolico si colloca così analiticamente a un livello diverso rispetto ai tre tipi di capitali già visti: esso funziona, nota Bourdieu, come una sorta di *meta-capitale*, o meglio come una qualità che può investire ogni specie di capitale nella misura in cui esso viene percepito e fatto operare come tale. È la dimensione cognitiva del capitale, se così possiamo dire, quella cioè che presuppone l'attivazione di schemi cognitivi di percezione, classificazione, valutazione.

Si tratta, come è chiaro, di una risorsa cruciale di potere, nella misura in cui non è mai il nudo potere ad essere efficace quanto il potere legittimato cioè *giustificato* – e il capitale simbolico è un ingrediente cruciale, nota Bourdieu, per la produzione e la riproduzione di posizioni di dominio duraturo. Non a caso, è nello Stato che ha sede la maggiore riserva di capitale simbolico nella società contemporanea perché è soprattutto attraverso la produzione del diritto e la definizione di schemi dotati

di validità istituzionale di classificazione e categorizzazione, che si concede efficacia alle altre specie di capitale. È lo Stato, che Bourdieu ha teorizzato come "campo burocratico" e di cui ha ricostruito il processo di genesi e sviluppo sociale in una serie di studi e di corsi recentemente raccolti in volume[51], a dare valore ai titoli di studio, a stabilire criteri e regole di ammissione e conferimento, a costruire categorie e a dare nomi, a fissare identità – così contribuendo a produrre capitale culturale nella sua forma istituzionalizzata. E lo Stato può fare questo, ed è efficace nel farlo, perché coincide con la più grande concentrazione di capitale simbolico che si possa avere in una società contemporanea – almeno, in una società caratterizzata da uno Stato "forte" come quello francese.

5. Capitale, capitalismo, economicismo

"Il mondo sociale è storia accumulata": per questo la categoria di capitale – con le nozioni a questa collegate di accumulazione e di effetti del capitale – avrebbe un valore analitico non riducibile a quello di una opzione teorica fra le tante, ma pretenderebbe, in virtù della sua efficacia a catturare concettualmente questa storia, la sua integrale inclusione nella teoria del mondo sociale. Il ca-

[51] P. Bourdieu, *Sur l'Etat*, Paris, Seuil 2011; trad. it. parz. *Sullo Stato*, Milano, Feltrinelli 2012. Ma sul concetto di campo burocratico vedi anche Bourdieu, *Ragioni pratiche*, cit.

pitale come struttura temporale, forma concettualmente determinata e determinante di processi e meccanismi storici di cui si nutre e attraverso cui si struttura il mondo sociale, oggetto per antonomasia dello sguardo e dell'immaginazione sociologica.

È questa la ragione teorica avanzata da Bourdieu per rendere conto, a distanza di qualche anno, di una delle cruciali mosse analitiche del suo percorso intellettuale, una delle due o tre davvero caratterizzanti un progetto intellettuale avviato dalla fine degli anni '50 e ancora *in fieri* nei primi mesi del nuovo millennio: la rivalutazione, se non la reintroduzione, della nozione di "capitale" nella cassetta degli attrezzi, nel vocabolario, nel repertorio intellettuale del sociologo, attraverso una sostanziale revisione del concetto così come questo era stato incorporato nella teoria economica (inclusa quella marxiana) in modo da trasformarlo in cardine di una teoria – o quasi-teoria – specificamente sociologica delle relazioni di potere in quanto appunto forme di capitale, in cui il capitale economico finiva per essere una sola, e non necessariamente la più importante a fini esplicativi, fra altre.

Chiunque abbia dimestichezza con il concetto marxista di "capitale"[52] nota immediatamente la distanza di questa definizione da quella che regge l'impianto analitico marxiano e le sue derivazioni. Uno dei perni del concetto marxista –

[52] La letteratura sul punto è infinita. Si veda comunque, tra gli altri, per una lucida presentazione del concetto, B. Fine, A. Saad-Filho, *Marx's Capital*, London, Pluto 2004.

quello di rapporto di sfruttamento – è qui completamente assente[53]. Se Marx aveva considerato la sfera culturale una sovrastruttura, cioè una conseguenza della ben più fondativa struttura economica, Bourdieu coglieva in quella sfera uno dei luoghi, dei terreni in cui il capitale economico si riproduceva e si consolidava – più precisamente, si legittimava. Se l'adozione dell'idea di capitale richiamava la teoria economica e quella sua variante (filosoficamente assai più ricca) che è la teoria marxista, essa al contempo prendeva le distanze dal marxismo ortodosso, il cui economicismo e panmaterialismo il sociologo ed etnologo Bourdieu non ha mai

[53] Per due ottime ricostruzioni della logica e dell'esito dell'uso che Bourdieu fa del concetto marxiano di capitale vedi J. Beasley-Murray, *op. cit.*, e adesso M. Hikaru Desan, *op. cit.*, pp. 318-342. La conclusione dello studioso è che la tesi secondo cui Bourdieu avrebbe "esteso" il modello di Marx – tesi in varie occasioni fatta propria dallo stesso Bourdieu – non è sostenibile, e che di fatto il concetto di capitale di Bourdieu – non solo nelle forme culturale e simbolica, ma anche in quella economica, priva com'è della necessaria centratura sul rapporto sociale di sfruttamento – non ha molto a che fare con Marx e con la tradizione intellettuale e politica che da lui ha preso avvio. Insiste viceversa sulla radica marxista della teoria sociale di Bourdieu J.C. Alexander, *The Failed Syntesis of Pierre Bourdieu*, in Id., *Fin de siècle Social Theory: Relativism, reduction and the problem of reason*, London, Verso 1996, aspramente criticato da L. Wacquant, *Further notes on Bourdieu's Marxism*, in «International Journal of Contemporary Sociology», 38 (2001), 1, pp. 103-109. La questione dei rapporti di Bourdieu con Marx e il marxismo è dunque per molti versi ancora aperta – e in una prospettiva bourdieusiana potremmo dire che sempre lo sarà, almeno sino a quando esisterà un campo accademico uno dei cui "giochi" è appunto la competizione per l'interpretazione della "corretta" interpretazione di un autore o di un'opera, e per il suo etichettamento in un modo o nell'altro.

nascosto di considerare fuorvianti e inadeguati a catturare la complessità e multidimensionalità del mondo sociale, cercando in altre fonti gli strumenti per farlo. Con una mossa apparentemente paradossale, Bourdieu adotta però il linguaggio della teoria economica – e quello di capitale in particolare – per colpire il riduzionismo economicista di cui il marxismo è accusabile almeno quanto la teoria economica (inclusa la teoria del capitale umano che di quella teoria è figlia). E con una mossa provocatoria, Bourdieu avanza il programma – e lo fa anche in questo saggio che ci apprestiamo a leggere – della costruzione di una scienza generale dell'economia delle pratiche, che possa "comprendere anche le forme di pratiche che hanno di fatti un oggettivo carattere economico, ma che non vengono riconosciute e non sono neppure socialmente riconoscibili come tali, perché possono attualizzarsi solo con un considerevole lavoro di dissimulazione o, più precisamente di 'eufemizzazione'".

Tocchiamo qui uno dei nodi della critica bourdieusiana: il presunto sospetto di un economicismo di fondo che continua ad affiorare dietro le prese di distanza, veicolato dall'abbondante uso di metafore ed analogie economiche[54]. Perché non c'è dubbio che a Bourdieu piaccia "giocare" con la modellistica economica da un lato sfruttandola come risorsa anche di legittimazione (la parte più

[54] Vedi sulla questione almeno F. Lebaron, *Economics models against economism*, in «Theory and Society», 32 (2003), 5/6, pp. 551-565, e adesso anche Swartz, *Symbolic Power, Politics, Intellectuals*, cit. Per un'ampia (e facilmente accessibile al lettore italiano) critica a quello che viene inteso appunto come l'economicismo di Bourdieu, si veda A. Caillè, *Mitologia delle scienze sociali: Braudel, Levi-Strauss, Bourdieu*, Torino, Bollati Boringhieri 1988.

avanzata della scienza sociale) dall'altro però stravolgendola, mostrandone – qui in perfetta aderenza peraltro con la lezione marxiana – la parzialità e incapacità di rendere conto del mondo sociale nelle sue strutture fondamentali. In gioco non c'è solo il marxismo, ma quel progetto di costituzione di una scienza sociale unificata che il materialismo storico si è posto come obiettivo ma che non è riuscito a realizzare per la sua eccessiva confidenza sulla dimensione economica della vita sociale: da una teoria economica che fa della pratica economica il modello per tutte le pratiche, a una economia generale delle pratiche – espressione sfortunata, che fa pensare ad un Bourdieu economicista quando invece il suo scopo era quello di andare oltre non solo la teoria economica ma anche il rimando alla dimensione economica come in ultima istanza fondativa (strutturale). Per Marx il capitale è di natura economica – secondo una tradizione di pensiero e ancor prima lessicale che affonda le radici nel rinascimento italiano –; Bourdieu lo generalizza facendo del capitale economico, della forma economica di capitale, un caso tra i possibili. È appunto la teoria economica, ancor prima della sua variante marxista e del marxismo come dottrina politica, che si rivela in effetti la principale antagonista, o il principale riferimento critico e negativo, della concezione bourdieusiana del capitale, l'"altro" da cui Bourdieu cerca di distinguere la sua concezione, e distinguere se stesso in quanto autore. Bourdieu si affida spesso al linguaggio marxista – come a quello della teoria economica – ma piegandolo a suo

uso e consumo, rendendo spesso difficile capire quanto stia seguendo una definizione marxista, o economicista, di *capitale*. Quello che è certo, è che per Bourdieu non sono all'opera meccanismi e processi di sfruttamento del lavoro e del lavoratore nella produzione di capitale, e la sua accumulazione per quanto condizione importante richiede poi spesso l'attivazione di un processo diverso, quello della monopolizzazione. Come è stato spesso notato[55], il progetto teorico di Bourdieu si regge anche senza puntelli marxisti.

Ma la scelta del linguaggio economico da parte di Bourdieu ha almeno tre buone ragioni, come ha messo in luce David Swartz. La prima è di carattere retorico: il linguaggio della scienza economica consentiva di rompere uno degli assunti che governano l'interpretazione (anche l'auto comprensione) dei mondi dell'arte e della cultura. Contro l'idea di un atto disinteressato, Bourdieu avanza il sospetto che anche quello delle arti e della cultura sia un mondo sociale intessuto di rapporti di potere e mosso dal perseguimento di interessi (se non altro professionali). La seconda ragione aveva a che fare con l'obiettivo bourdieusiano di sviluppare una teoria delle

[55] Oltre alla letteratura già citata, sul rapporto tra Bourdieu e Marx (e il marxismo) vedi anche i contributi di B. Fowler e B. Karsenti in S. Susen e B.S. Turner (a cura di), *op. cit.*, rispettivamente pp. 33-58 e 59-90. Cfr. anche G. Steinmetz, *Bourdieu, Socio-analysis and Psycho-analysis*, in *The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis*, a cura di L. Chancer e J. Andrews, Basingstoke, Palgrave 2014, p. 205, che osserva come il progetto bourdieusiano si può forse reggere anche senza Marx, ma non senza Freud. Ma questa, come si dice, è un'altra storia.

pratiche, di cui quelle economiche fossero al contempo un modello e un caso particolare. In sintesi, ciò che a Bourdieu premeva era muovere dal modello, già elaborato e provvisto anche di un alto livello di legittimità intellettuale, del comportamento economico per sviluppare un modello di attore e di azione più generale, che era sì interessato ma non universale (l'interesse non è mai dato una volta per tutte ma è storicamente dato, ed esiste in funzione del campo specifico), che era sì calcolatore ma non nella forma immaginata dagli economisti (era tacito e sociale e non esplicito e individuale). Ma anche le pratiche così concepite sono poi analizzabili con la grammatica analitica sviluppata dalla teoria economica, giocata sui concetti di investimento, di scambio, accumulazione, produzione, consumo. Infine, terza ragione, la frequentazione storica di Bourdieu con economisti e statistici al tempo dei suoi primi studi sociologici e etnografici sul campo, in Algeria.

Per capire cosa intenda Bourdieu per "oggettivamente economiche" è forse utile riprendere Karl Polanyi e la sua distinzione tra economia in senso formale e economia in senso sostanziale[56]: in breve, Bourdieu considera oggettivamente economiche quelle condotte, quelle pratiche che pur collocandosi fuori dal campo economico – per esempio, le pratiche artistiche o quelle religiose – ovvero fuori dal campo della produzione e del consumo di merci, non per questo possono dirsi disin-

[N56] K. Polanyi, *L'economia come processo istituzionale*, in Id. (a cura di), *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Torino, Einaudi 1978, pp. 297-331.

teressate. Oggettivamente economiche sono dunque quelle pratiche che gli attori hanno interesse a realizzare perché presi dal senso del gioco, dalla illusione (*illusio*) dell'importanza delle poste in gioco. Ma a differenza degli economisti, Bourdieu ha ben chiaro che ad essere "oggettivamente economiche" non sono le scelte individuali o i comportamenti, bensì appunto le pratiche, che sono modi di fare e di agire consolidati, organizzati, situati, che si dispiegano nel tempo, che hanno una durata, che hanno una storia, che non sono universali ma sempre locali: economiche perché comunque interessate ma non per questo razionali nel senso in cui gli economisti – e in genere i sostenitori della teoria della scelta (o dell'azione) razionale che al modello degli economisti si ispirano – intendono il comportamento economico. Si possono fare "calcoli" ma questi non sono i calcoli formali della teoria economica, bensì quelli situati e contestuali della logica pratica, del "senso pratico". Insomma, se di capitale si tratta, e del connesso profitto, non è però al capitale e al profitto come intesi dagli economisti che Bourdieu rimanda.

La nozione di capitale elaborata e messa in atto da Bourdieu non è insomma né economicista né marxista, come uno stuolo di interpreti critici ha ormai abbondantemente dimostrato, qualcuno anche notando con un certo dispiacere che manca in Bourdieu qualunque idea di capitalismo inteso come fase storicamente determinata di sviluppo sociale. Le sue "forme di capitale" – quello sociale, quello culturale, quello simbolico e per-

sino quello economico – sono strutture concettuali trans-storiche, non legate come tali ad alcuna situazione concreta, tanto meno riconducibili alla vigenza di un dato sistema economico (di tipo capitalistico). Del resto, Bourdieu non ha mai nascosto che la sua idea di capitale ha avuto origine dalle sue ricerche in contesti pre-capitalistici (la società berbera dell'Algeria degli anni Cinquanta), con l'enucleazione dell'idea di capitale simbolico per rendere conto delle dinamiche dell'onore nelle società mediterranee. Ed è lo Stato, ai suoi occhi, e non il capitalismo, "il culmine del processo di concentrazione delle diverse specie di capitale", da quello economico a quello culturale sino a quello simbolico.

Se non c'è in Bourdieu una teoria del capitalismo, c'è però qualcosa di anche più importante: c'è una modello di costruzione di concetti e categorie – un *modus operandi* come lo stesso Bourdieu ha spesso ammesso, insistendo sulla priorità di questo aspetto del lavoro scientifico sull'opera compiuta, sull'*opus operatum* – che non teme e anzi sa riconoscere il carattere costitutivo della storicità, della temporalità, della contingenza anche, del mondo sociale. È questo che rompe al di là di ogni possibile dubbio con il modello dell'economista, con la tendenza iscritta nella teoria economica a lavorare con modelli di azione e soprattutto di attore (o agente sociale) universali e a-storici.

Pierre Bourdieu

Forme di capitale

Nota alla traduzione

Il saggio è stato tradotto dall'inglese e confrontato con la precedente edizione in lingua tedesca, apparsa sulla rivista «Soziale Welt», nel 1983. Le due versioni differiscono in più punti a testimonianza di come la riflessione bourdieusiana sul concetto di capitale e delle sue forme sia andata evolvendo nel corso degli anni (cfr. anche nota 22 dell'*Introduzione*). Nel dettaglio, nella versione tedesca è assente: la distinzione interna al capitale culturale tra proprietà acquisite ed ereditate (§ 1.1); l'esemplificazione dei mercati in cui il capitale economico non è riconosciuto (§ 1.1); il riferimento ai fattori determinanti l'efficacia reale del capitale (§ 1.1); l'inciso sulle forme di trasmissione implicita e la relativa nota sulla relazione tra beni culturali ed effetto educativo (§ 1.1); l'inciso sull'uso del tempo libero e il controllo del capitale culturale (§ 1.1); la precisazione sul tempo come limite per l'acquisizione di capitale culturale (§ 1.1); la spiegazione del legame tra oggetto culturale e *habitus* (§ 1.2); l'esempio del capitale culturale del cortigiano (§ 1.3); l'esempio delle pratiche bancarie di personalizzazione del credito (§ 3); l'enfasi sull'importanza del capitale culturale per l'accumulazione del tempo utile (§ 3); il passaggio riguardante le difficoltà di trasmissione di capitale economico (§ 3). Nella versione tedesca – inciso tralasciato nella successiva versione inglese – si precisa come il potere accumulato in nome di un gruppo possa esercitarsi anche contro il gruppo stesso (§ 2). (***B.G.***)

Il mondo sociale è storia accumulata, che non può essere ridotta a una successione di situazioni d'equilibrio, meccaniche e di breve vita, nelle quali gli agenti giocano il ruolo di particelle intercambiabili. Il concetto di capitale, e con esso il concetto di accumulazione di capitale con tutte le sue implicazioni, è centrale per sfuggire a tale riduzione. Il capitale è lavoro accumulato (nella sua forma materiale o nella sua forma "incorporata")[1] che, se appropriato in forma esclusiva o privata da singoli attori o gruppi, rende possibile anche appropriarsi di energia sociale in forma di lavoro oggettivato o umano. Come *vis insita* il capitale è una forza che abita dentro le strutture oggettive e soggettive; come *lex insita* è un principio che soggiace alle regolarità immanenti al mondo sociale. Al concetto di capitale è da ricondurre il fatto che i giochi di società[2] – non ultimi i giochi economici – non sono semplici giochi di fortuna, per cui in ogni momento è possibile una sorpresa: al gioco della roulette, ad esempio, è possibile vincere in breve tempo un co-

[1] Rispetto al verbo sostantivato *embodied* (incorporato), il corrispettivo termine tedesco, *verinnerlicht*, restituisce in modo più vivido l'idea di un processo di interiorizzazione del capitale da parte del suo possessore (N.d.T.)

[2] Nella versione tedesca: "giochi di influenze reciproche" (N.d.T.).

spicuo patrimonio e raggiungere così in un batter d'occhio un nuovo *status* sociale; ma nell'attimo successivo questo guadagno può essere rimesso in gioco e annullato. La roulette corrisponde pertanto grosso modo all'immagine di un universo in cui regna la perfetta concorrenza ed uguaglianza di opportunità, un mondo senza inerzia, senza accumulazione e senza eredità e proprietà acquisite. Ogni momento sarebbe in sé perfettamente indipendente dal precedente, ogni soldato porterebbe il bastone del comando nel suo zaino e ognuno potrebbe immediatamente raggiungere il proprio scopo e diventare in ogni momento qualsiasi cosa. Il capitale, che nelle sue forme incorporate e oggettivate implica tempo da accumulare e che come capacità potenziale di produrre profitto e riprodurre se stesso nella stessa identica forma o in una più estesa è abitato da una tendenza interna a sopravvivere, è una forza inscritta nell'oggettività delle cose, che fa sì che non tutto sia allo stesso modo possibile o impossibile[3]. La struttura di distribuzione, data in un certo momento, dei differenti tipi e sottotipi di capitale corrisponde alla struttura imma-

[3] Questa inerzia delle strutture del capitale dipendente dal fatto che queste tendono a riprodursi in istituzioni o in disposizioni, a loro volta prodotto delle strutture del capitale, è di certo rafforzata da una specifica azione politica di conservazione concertata, ossia attraverso una politica di de-mobilitazione e de-politicizzazione, finalizzata a tenere gli agenti dominati nello stato di gruppo solo nel senso pratico di orchestrazione delle loro disposizioni, condannati pertanto a funzionare come un aggregato che mette in atto performativamente in modo ripetitivo atti discreti e individuali (come le scelte di mercato o il voto).

nente del mondo sociale, ossia alla totalità degli obblighi a esso inerenti, i quali ne regolano il funzionamento in modo durevole, determinando le possibilità di successo di una pratica.

Non è infatti possibile render conto della struttura e del funzionamento del mondo sociale a meno di re-introdurre il concetto di capitale in ogni sua forma e non solo nella forma conosciuta dalla teoria economica. La teoria economica si è di fatto lasciata imporre il concetto di capitale da una economia delle pratiche che è una invenzione storica del capitalismo. Questo concetto di capitale, proprio delle scienze economiche, riduce la totalità dei rapporti di scambio sociale al solo scambio di merci, orientato alla massimizzazione oggettiva e soggettiva del profitto e guidato da un proprio interesse (economico). Con ciò la teoria economica spiega implicitamente le altre forme di scambio sociale come non economiche, e pertanto disinteressate. In particolare definisce come disinteressate quelle forme di scambio che assicurano la transustanziazione laddove la gran parte di tipi di capitale materiale – i quali sono dunque in senso stretto economici – possono presentarsi nella forma immateriale di capitale culturale o di capitale sociale e viceversa. Dunque, l'interesse, in un senso strettamente economico, non può essere prodotto senza che a sua volta produca la sua controparte negativa, il disinteresse; e la classe di pratiche, il cui scopo esplicito è di massimizzare il profitto monetario, non può essere definita come tale senza produrre quelle finalità senza lucro, pro-

prie delle pratiche artistiche e culturali e dei loro prodotti. Il mondo borghese con la sua contabilità a doppia entrata non può essere cioè inventato senza allo stesso tempo costruire la rappresentazione di un universo puro e perfetto di artisti e intellettuali, e di attività gratuite "dell'arte per l'arte" e della teoria pura. In altre parole, le scienze economiche sono diventate una pura scienza delle relazioni di mercato che, nella misura in cui danno per scontato i fondamenti dell'ordine che affermano di analizzare – la proprietà privata, il profitto, il lavoro salariale, ecc. –, non riusciranno mai ad essere una scienza del campo della produzione economica, poiché prevengono la costituzione di una scienza generale dell'economia delle pratiche, che tratterebbe lo scambio economico soltanto come una delle forme possibili dello scambio sociale.

È rimarchevole il fatto che ogni pratica e ogni bene intellettuale e artistico sottratti al freddo afflato del calcolo egoistico (e della scienza) costituiscano un monopolio virtuale della classe dominante. Si potrebbe dire che l'economismo non può ridurre tutto all'economia, solo in ragione del fatto che poggiando tale disciplina di per sé su una riduzione, salvaguarda ogni ambito che deve valere come sacrosanto. Se di fatto vengono attribuite all'economia soltanto le pratiche orientate all'immediato calcolo economico utilitaristico e i beni direttamente e immediatamente convertibili in denaro (e con ciò quantificabili), allora la complessità della produzione e delle relazioni di scambio borghesi appare nei

fatti come esclusa dall'economia; essa si può dunque comprendere e rappresentare come una sfera del disinteresse. Ma, come ciascuno sa, anche le cose che sembrano senza prezzo hanno un loro prezzo, e la difficoltà estrema di convertire alcune pratiche e alcuni oggetti in denaro è dovuta solo al fatto che questa conversione viene negata nell'intenzione che è dietro la loro produzione, la quale non è altro che l'intenzione di negare (*Verneinung*)[4] espressamente l'economia. Pertanto, una scienza generale della economia delle pratiche deve essere in grado di comprendere anche le forme di pratiche che hanno di fatto un oggettivo carattere economico, ma che non vengono riconosciute e non sono neppure socialmente riconoscibili come tali, perché possono attualizzarsi solo con un considerevole lavoro di dissimulazione o, più precisamente, di "eufemizzazione". Una scienza generale della economia delle pratiche deve pertanto sforzarsi di comprendere il capitale e il profitto in ogni forma apparente e di definire le leggi, secondo le quali i differenti tipi di capitale (o ciò che da questi deriva, i differenti tipi di potere) vengono trasformati reciprocamente l'uno nell'altro[5].

---

[4] Il riferimento tra parentesi, forma sostantivata, in tedesco, del verbo negare, è riportata nella stessa versione inglese dell'articolo (N.d.T.).

[5] Questo è vero di tutti i tipi di scambio tra membri di differenti frazioni della classe dominante che possiedono differenti tipi di capitale. Questi scambi vanno dalla vendita di *expertise*, servizi di accoglienza o altri servizi che prendono la forma di scambio di doni, attribuendosi dignità con i nomi più decorosi che si possono trovare

Il capitale può presentarsi principalmente in tre forme. In quale aspetto esso compaia dipende ogni volta dal campo rispettivo in cui trova applicazione, così come dai più o meno alti costi di trasformazione, che sono il presupposto per la sua efficacia nel campo in questione: il capitale economico è immediatamente e direttamente convertibile in denaro e si istituzionalizza nella forma del diritto di proprietà; il capitale culturale è convertibile a determinati condizioni in capitale economico e si istituzionalizza soprattutto nella forma di titoli scolastici; il capitale sociale, definito da obblighi e "relazioni" sociali, è convertibile a determinate condizioni in capitale economico e si istituzionalizza in particolare nella forma di titoli nobiliari[6].

(onorari, emolumenti, ecc.), agli scambi matrimoniali che hanno luogo fintanto che non sono percepiti e definiti come tali dalla controparte. È da notare che l'estensione apparente della teoria economica oltre i limiti costituti della disciplina ha lasciato intatto il rifugio del sacro, fatta eccezione per poche escursioni sacrileghe. Gary S. Becker, ad esempio, che è stato uno dei primi a rendere esplicitamente conto dei tipi di capitale solitamente ignorati, considera soltanto i profitti e costi monetari, dimenticando gli investimenti non monetari (tra gli altri quelli affettivi) e i profitti materiali e simbolici cui provvede l'educazione in modo indiretto e deferito, come il valore aggiunto delle disposizioni prodotte e rafforzate dalla scolarizzazione (atteggiamenti corporali o verbali, gusti, ecc.) o delle relazioni che si stabiliscono con i compagni, che pure possono essere fruttuosi nel mercato matrimoniale (Becker 1964a).

[6] *Capitale simbolico*, ossia il capitale che – in qualunque forma appaia – nella misura in cui è rappresentato, ossia, appreso simbolicamente, in una relazione di conoscenza, o più esattamente di riconoscimento e misconoscimento, presuppone l'intervento dell'*habitus* come una capacità cognitiva socialmente costituita.

1. Il capitale culturale

Il capitale culturale può esistere in tre forme: in condizione *incorporata*[7], nella forma di disposizioni durevoli della mente e del corpo; in condizione *oggettivata*, sotto forma di beni culturali (quadri, libri, dizionari, strumenti, macchine, ecc.) i quali sono tracce o attualizzazioni di teorie o critiche a queste teorie, problematiche, ecc.; e, infine, nella condizione *istituzionalizzata*, in una forma di oggettivazione che va trattata separatamente poiché, come si vedrà nel caso delle credenziali educative, conferisce al capitale culturale di cui è garante alcune proprietà che sono uniche. Il mio "tentativo di rendere in assioma" il capitale culturale può apparire perentorio ma il lettore non si deve lasciar ingannare[8]: il concetto di capitale culturale mi è servito come ipotesi teorica per il mio lavoro di ricerca, consentendomi di comprendere le disuguaglianze nelle prestazioni scolastiche tra bambini di differenti classi sociali. Con ciò il "successo scolastico", ossia lo specifico profitto che i bambini di differenti classi e frazioni di classi sociali possono ottenere nel mercato scolastico, sono da ricondurre alla distribuzione del capitale culturale tra classi e frazioni di classi. Questa conclusione implica una rottura con le

[7] Anche in questo caso (vedi nota 1) nella versione tedesca del testo si specifica che tale forma è incorporata e interiorizzata (*verinnerlicht*) (N.d.T.).

[8] Quando si parla di concetti secondo la loro stessa natura, invece di applicarli in delle ricerche, si corre sempre il rischio di essere sia schematici che formali, ossia "teorici" nel senso usuale – ma anche normalmente accettato – del termine.

premesse che stanno sia alla base del senso comune, che vede il successo o l'insuccesso scolastico come un effetto delle "attitudini naturali", sia delle teorie del "capitale umano".

Gli economisti[9] hanno avuto l'apparente merito di aver esplicitamente posto la questione della relazione tra i tassi di profitto assicurati dagli investimenti educativi ed economici (e di come questa si sviluppa). Tuttavia, la misura da loro adottata per calcolare il profitto dell'investimento scolastico concerne solo quegli investimenti e profitti che si lasciano direttamente esprimere o convertire in denaro, come i costi di studio o l'equivalente finanziario per il tempo impiegato nello studio. Questa non è invece in grado di spiegare le differenti porzioni delle proprie risorse che i diversi agenti e le varie classi sociali allocano per gli investimenti economici e culturali, poiché non tengono conto in modo sistematico della struttura delle differenti opportunità di profitto che i vari mercati offrono loro, sulla base della grandezza e struttura dei loro patrimoni (cfr. Becker 1964b). Inoltre, non ponendo le strategie di investimento scolastico in relazione al complessivo insieme di strategie educative e al sistema delle strategie di riproduzione, inevitabilmente, per un paradosso necessario, i teoretici del capitale umano si lasciano sfuggire gli investimenti educativi meglio nascosti e con maggiore efficacia sociale, ossia la *trasmissione di capitale cul-*

[9] Nella versione tedesca vengono chiamati "economi del capitale umano" (N.d.T.).

turale in famiglia. I loro interrogativi sulla correlazione tra "capacità" scolastiche e investimento scolastico mostrano come non siano consapevoli del fatto che anche le "capacità" o le "doti" sono il prodotto di un investimento di tempo e di capitale culturale (Becker 1964a, pp. 63-66). Ciò significa che per verificare il profitto dell'investimento scolastico, come lo intendono, possono solo far ricorso alla redditività delle spese educative per la "società" intera (Becker 1964b, p. 121) o al contributo che l'educazione apporta alla "produttività nazionale" (Ivi, p. 155). Questa definizione tipicamente funzionalistica della funzione educativa ignora il contributo che il sistema educativo presta alla riproduzione della struttura sociale e al contempo dà una sanzione ufficiale all'ereditarietà del capitale culturale. Una tale definizione di "capitale umano" non può, nonostante la sua connotazione "umanistica", sfuggire all'economismo. Tra le altre cose essa dimentica che il profitto dell'agire scolastico dipende dal capitale culturale che la famiglia ha antecedentemente investito e che il profitto economico e sociale dei titoli scolastici dipende anch'esso dal capitale sociale ereditato, che può essere usato per rafforzarlo.

1.1. Il capitale culturale incorporato

La gran parte della proprietà del capitale culturale deriva dal fatto che questo è legato al corpo e che

presuppone un incorporamento. L'accumulazione di cultura nella condizione incorporata, nella forma dunque che in francese si chiama *culture*, in tedesco *Bildung* e in inglese *cultivation*, presuppone un *processo di incorporazione* che costa *tempo*, nella misura in cui richiede tempo di insegnamento e di apprendimento. Il tempo deve essere investito personalmente dall'investitore: come nel caso degli sforzi compiuti per ottenere una muscolatura o la pelle abbronzata, così anche per l'incorporazione di capitale scolastico l'investimento non può essere fatto da una persona estranea (così che sono esclusi tutti gli effetti della delegazione).

Il lavoro di acquisizione è un lavoro su se stessi (miglioramento del sé), uno sforzo che presuppone un costo personale ("si paga di propria persona", come si dice in francese), un investimento soprattutto di tempo, ma anche di una forma socialmente costituita di libido, la *libido sciendi*, che può implicare privazioni, rinunce e sacrifici. Ne segue che i parametri meno imprecisi per il capitale culturale sono quelli che assumono come standard la durata dell'acquisizione – sulla base del presupposto che non si può ridurre questa alla sola durata della frequenza scolastica, ma che bisogna considerare anche l'educazione primaria in famiglia, tenuto conto della sua distanza dai requisiti richiesti dal mercato scolastico, sia in termini positivi, come vantaggio e guadagno di tempo, sia negativi, come tempo doppiamente perduto, perché per cor-

reggerne gli effetti negativi è necessario maggiore tempo[10].

Il capitale incorporato è un bene esterno convertito in una parte integrale della persona, in *habitus*, che non può (a differenza del denaro, dei possedimenti e persino dei titoli nobiliari) essere trasmesso nell'immediato attraverso donazioni, eredità, acquisto o scambio. Ne segue che l'utilizzo o sfruttamento di capitale culturale si mostra particolarmente problematico per il possessore di capitale economico e politico[11]. Se si tratta solo di un privato mecenate o, al contrario, di un imprenditore, di un "quadro personale" con specifiche competenze culturali (per non parlare dei nuovi mecenati statali) si pone sempre il seguente problema: come si può acquisire questa forma di capitale culturale così strettamente legata a una persona, senza comprare la persona stessa – dal momento che ciò eliminerebbe l'effetto di legittimazione che deriva dalla dissimulazione della dipendenza? Come è possibile per alcune imprese raggiungere la concentrazione necessaria di capitale culturale senza allo stesso tempo portare a una concentrazione dei possessori di questo

[10] Questa affermazione non implica riconoscere il valore del giudizio sulle prestazioni scolastiche, ma registra solo l'esistenza di una relazione fattuale tra un determinato capitale culturale e le leggi del mercato scolastico: disposizioni comportamentali che vengono giudicate negativamente nel mercato scolastico possono in altri mercati – soprattutto le relazioni sociali interne alla classe – avere un valore molto positivo.

[11] Nella versione tedesca si fa riferimento al capitale sociale e non politico (N.d.T.).

capitale, cosa che potrebbe avere molteplici conseguenze indesiderate?

L'incorporazione di capitale culturale può essere effettuata in modo del tutto inconsapevole – con differente intensità a seconda dell'epoca, della società e della classe sociale – senza che siano state programmate deliberatamente delle misure educative. Il capitale culturale incorporato rimane sempre improntato dalle condizioni della sua prima appropriazione, lasciando dietro di sé tracce più o meno visibili (ad esempio, il tipico modo di parlare di una regione o di una classe) che co-definiscono il valore distintivo di un capitale culturale. Questo non può essere accumulato oltre le capacità di appropriazione di un singolo attore e passa o muore con il suo possessore (quando questo perde la propria memoria, le proprie capacità biologiche, ecc.). Poiché è dunque legato in molteplici modi alla persona nelle sue specificità biologiche e la sua trasmissione sociale è spesso nascosta e invisibile, questo sfida la vecchia e profondamente radicata distinzione greca che viene fatta tra le proprietà ereditate (*ta patroa*) e le proprietà acquisite (*epikteta*), cioè quelle che un individuo aggiunge alla sua eredità. Così il capitale culturale riesce a combinare il prestigio delle proprietà innate con i meriti dell'acquisizione. Il fatto che, rispetto al capitale economico, le condizioni sociali della trasmissione e dell'acquisizione di capitale culturale siano molto più nascoste, porta facilmente a concepire questo come puro capitale simbolico: la sua vera natura di capitale viene così disconosciuta mentre viene riconosciuto come

competenza legittima o autorità che esercita il proprio effetto di riconoscimento (o misconoscimento) in tutti i mercati (ad esempio il mercato del matrimonio) dove il capitale economico non è pienamente riconosciuto, si tratti di mercati che riguardano questioni culturali, come le grandi collezioni d'arte o le fondazioni culturali, o il *Welfare* sociale, con l'economia della generosità e del dono[12]. Questa specifica logica simbolica di distinzione assicura ulteriore profitto materiale e simbolico per chi possiede un vasto capitale culturale: ossia chi possiede una data competenza culturale (ad esempio il sapere leggere in una comunità di analfabeti) ottiene un profitto di distinzione sulla base della sua posizione nella struttura distributiva del capitale culturale. Detto altrimenti, ogni quota di profitto, che nella nostra società dipende dalla rarità di determinate forme di capitale culturale, è da ricondurre alla fine al fatto che non tutti gli individui dispongono di mezzi economici e culturali che consentono loro di prolungare l'educazione dei loro figli oltre lo standard minimo necessario per la riproduzione della forza lavoro con il più basso valore di mercato in un dato momento[13]. Dunque l'efficacia reale del capitale (nel senso

[12] L'esemplificazione dei tipi di mercato in cui il capitale economico non viene pienamente riconosciuto è assente nella versione tedesca (N.d.T.).

[13] In una società poco differenziata, dove le possibilità di accesso agli strumenti di appropriazione dell'eredità culturale sono distribuiti in modo molto disuguale, il capitale culturale incorporato non funge da capitale culturale, ma da strumento per l'acquisizione di vantaggi esclusivi.

dei mezzi che servono per appropriarsi del prodotto del lavoro accumulato nella condizione oggettivata) posseduto da una persona dipende da come sono distribuiti i mezzi per appropriarsi delle risorse accumulate e oggettivamente disponibili. Inoltre, la relazione stabilita tra un agente e le risorse oggettivamente disponibili (e dunque il profitto che deriva da queste) attraverso atti di appropriazione è mediata dalle relazioni che l'agente ha con gli altri possessori di capitale che competono per gli stessi beni: che si tratti di una competizione oggettiva e/o soggettiva questa genera un valore di rarità e, attraverso questo, valore sociale. La diseguale distribuzione di capitale, ossia *la struttura dell'intero campo*, è pertanto all'origine di specifici effetti di capitale, della capacità cioè di appropriarsi del profitto e di affermare le regole del gioco, le più favorevoli per il capitale e la sua riproduzione.

Il più potente principio dell'efficacia simbolica del capitale culturale risiede però senza dubbio nella logica della sua trasmissione. Come è noto, da un lato il processo di appropriazione del capitale culturale oggettivato (ossia il tempo necessario per questo) dipende in prima istanza dal capitale culturale incorporato dall'intera famiglia – attraverso (e tra le altre cose) l'effetto generalizzato di Arrow e tutte le forme di trasmissione implicita[14]; dall'altro però l'accumulazione di capitale culturale dalla prima infan-

[14] Ciò che io chiamo effetto generalizzato di Arrow – il fatto cioè che tutti i beni culturali (quadri, monumenti, macchine e ogni oggetto modellato dall'uomo, in particolare tutti quelli che appartengono all'ambiente

zia – presupposto per acquisire le competenze utili in modo veloce e senza fatica – avviene senza indugio e perdita di tempo solo nelle famiglie che dispongono di un robusto capitale culturale, per cui l'intero tempo della socializzazione corrisponde a un tempo di accumulazione. Ne segue che la trasmissione di capitale culturale è senza dubbio la più importante forma mascherata di trasmissione di capitale. Pertanto, nel sistema di strategie di riproduzione, questa ha tanto più peso quanto più vengono controllate e disapprovate forme di trasmissione diretta e visibile.

È immediatamente evidente che il tempo necessario per l'acquisizione rappresenta l'anello di congiunzione tra capitale economico e capitale culturale. Un differente capitale culturale in famiglia implica innanzitutto che il processo di trasmissione e di accumulazione inizia in momenti differenti (il caso limite è rappresentato dall'uso totale del tempo biologicamente disponibile come tempo libero che serve a controllare al massimo il capitale culturale) e poi differenze nella capacità di soddisfare i requisiti

---

infantile) esercitano un effetto educativo per la loro pura esistenza – è senza dubbio uno dei fattori strutturali che sta dietro "l'esplosione della scolarizzazione" nel senso che una crescita della quantità del capitale culturale accumulato nella condizione oggettivata aumenta automaticamente l'effetto educativo esercitato dall'ambiente. Se a ciò si aggiunge il fatto che il capitale culturale incorporato è costantemente in aumento, si può vedere come ogni generazione consideri il sistema educativo più che scontato. Il fatto che lo stesso investimento è produttivo in modo incrementale è uno dei fattori strutturali dell'inflazione dei titoli scolastici (insieme ai fattori ciclici legati agli effetti di conversione di capitale).

culturali specifici di un processo di appropriazione di lunga durata. Strettamente connesso a ciò è inoltre il fatto che un individuo può estendere il tempo per l'accumulazione di capitale culturale solo fintanto che la sua famiglia può garantirgli tempo libero, ossia tempo liberato dalle obbligazioni economiche, precondizione per l'accumulazione iniziale (il tempo può essere qui considerato come un handicap che va compensato).

1.2 Il capitale culturale oggettivato

Il capitale culturale oggettivato ha una serie di proprietà che si lasciano definire solo attraverso la sua relazione con il capitale culturale nella sua forma incorporata. Il capitale culturale oggettivato è trasmissibile nella sua materialità attraverso oggetti materiali e mediatici (ad esempio scritti, quadri, monumenti, strumenti musicali, ecc.). Una collezione di quadri può ad esempio essere trasmessa come capitale economico (se non meglio, perché tale trasferimento di capitale resta occultato). Trasferibile è tuttavia solo la proprietà giuridica e non (o non necessariamente) ciò che costituisce la precondizione per la specifica appropriazione, ossia la disposizione di capacità culturali, grazie alle quali è possibile "consumare" un quadro o usare un macchinario, poiché non sono altro che capitale culturale incor-

porato, e sono pertanto soggette alle proprie stesse leggi di trasmissione[15].

I beni culturali possono pertanto o essere oggetto di appropriazione materiale, che presuppone capitale economico, o essere appropriati simbolicamente, il che presuppone capitale culturale incorporato. Ne segue che chi possiede i mezzi deve trovare un modo per appropriarsi o del capitale culturale incorporato che è precondizione di specifica appropriazione o dei servizi di coloro in possesso di tale capitale culturale. In altre parole, per possedere dei macchinari è sufficiente il capitale economico; per appropriarsene e usarli conformemente al loro scopo precipuo (determinato dal capitale culturale tecnico-scientifico che incorporano) il proprietario dei mezzi di produzione o dispone del necessario capitale culturale incorporato o si avvale di un servizio esterno. Senza dubbio ciò è alla base dell'ambivalente *status* delle cosiddette "forze quadro" (funzionari e ingegneri): se,

[15] L'oggetto culturale, come istituzione sociale vivente, è, allo stesso tempo, un oggetto materiale istituito socialmente e una particolare classe di *habitus*. L'oggetto materiale – ad esempio un lavoro artistico considerato nella sua materialità – può essere separato dall'*habitus*, per il quale esso era stato inizialmente inteso, sia rispetto alla sua dimensione spaziale (ad esempio una statua Dogon) che temporale (ad esempio un quadro di Simone Martini). Ciò è causa di una delle principali distorsioni della storia dell'arte. È possibile infatti comprendere l'effetto (che non deve essere confuso con la funzione) che un artista intendeva produrre con una sua opera (per esempio una forma di credenza) attraverso la scelta, cosciente o incosciente, e dei mezzi impiegati (tecniche, colori, ecc.) e della forma, solo se si solleva, quantomeno, la questione dell'*habitus* alla base del suo operato.

infatti, si enfatizza che queste non sono (in senso strettamente economico) i proprietari dei mezzi di produzione che usano e che possono approfittare del loro capitale culturale incorporato solo se lo vendono nella forma di prestazioni di servizio e prodotti, allora verranno classificate tra il gruppo dei dominati; se, invece, si enfatizza il fatto che traggono profitto dall'uso di una specifica forma di capitale, allora sono da annoverare nel gruppo dei dominanti. Ciò suggerisce che come il capitale culturale cresce (e con questo anche il tempo di qualificazione necessario per il suo dominio) così tende a crescere anche il potere collettivo dei suoi proprietari, se i proprietari di capitale economico (che è la forma di capitale dominante) non mettono i proprietari di capitale culturale in competizione l'uno con l'altro (questi ultimi tra l'altro già inclini a competere in ragione delle condizioni in cui avviene la loro formazione e selezione, in particolare secondo la logica scolastica e attraverso la competizione per il reclutamento).

Il capitale culturale nella sua condizione oggettivata si presenta apparentemente come un universo autonomo e coerente – sebbene sia il prodotto dell'agire storico – che obbedisce alle sue proprie leggi, sottratte al volere individuale. Non si lascerebbe pertanto ridurre, come ben illustra l'esempio della lingua, a ciò di cui ogni agente o ogni aggregato di agenti può appropriarsi (ossia il capitale culturale incorporato in ogni agente o aggregato di agenti). Non si deve infatti dimenticare che il capitale culturale oggettivato sussiste come capitale

materialmente e simbolicamente attivo, che è cioè efficace solo in quanto l'agente se ne appropria e lo usa nelle situazioni competitive come arma e attacco nella concorrenza interna al campo della produzione culturale (arte, scienza, ecc.) e, anche, al campo delle classi sociali: battaglie nelle quali gli agenti sfoderano i loro punti di forza e ottengono profitti proporzionati alla loro capacità di dominare il capitale culturale oggettivato e di estendere il loro capitale culturale incorporato[16].

1.3 Il capitale culturale istituzionalizzato

L'oggettivazione del capitale culturale in titoli scolastici è un modo per neutralizzare alcune delle sue proprietà che derivano dal fatto che, essendo incorporato, è soggetto agli stessi limiti biologici del suo proprietario. Tale oggettivazione è ciò che fa la differenza tra il capitale culturale dell'autodidatta, il quale è continuamente sotto l'obbligo di prova, o anche il capitale culturale del cortigiano, che può fruttare solo profitti indefiniti, di valore fluttuante, nel mercato degli scambi dell'alta società, e il capitale culturale sanzionato scolasticamente e ga-

[16] La relazione dialettica tra il capitale culturale oggettivato, di cui la forma per eccellenza è la scrittura, e il capitale culturale incorporato viene generalmente ridotta alla descrizione esaltata "della degradazione dello spirito attraverso le lettere", del "vivente" attraverso il "fisso", della "creatività" attraverso la "routine", "della grazia" attraverso la "pesantezza".

rantito giuridicamente attraverso le qualificazioni scolastiche, che hanno (formalmente) valore indipendentemente dalla persona dei loro possessori. Attraverso il titolo scolastico – questa testificazione della competenza culturale che trasmette al suo proprietario un valore convenzionale durevole, costante e garantito giuridicamente – l'alchimia sociale produce una forma di capitale culturale, relativamente autonoma sia rispetto ai suoi possessori sia rispetto al capitale culturale che si possiede di fatto in un determinato momento: servendosi cioè della magia collettiva si istituzionalizza il capitale culturale così come, secondo Merleau-Ponty, i viventi istituzionalizzano i loro morti attraverso i riti funebri. Si pensi ora al concorso (un esame di reclutamento competitivo), che a partire da un *continuum* di differenze minime di prestazioni produce discontinuità brutali e durevoli, come quelle che separano l'ultimo degli esaminati che supera la prova dal primo degli esaminati che viene respinto, così da istituzionalizzare una differenza sostanziale tra la competenza garantita e riconosciuta ufficialmente e il capitale culturale semplice, continuamente sotto obbligo di prova. In tal caso si vede chiaramente la magia performativa del potere d'istituire, del potere di indurre gli uomini a vedere o credere o, in altre parole, a riconoscere qualcosa.

Attraverso il riconoscimento istituzionale conferito al capitale culturale posseduto da una determinata persona, il titolo scolastico rende tra le altre cose possibile comparare e perfino scambiare i possessori di tali titoli

(sostituendoli in successione). Inoltre consente di stabilire un tasso di conversione tra capitale culturale e capitale economico, determinando il valore monetario necessario per l'acquisizione di un determinato titolo scolastico[17]. Questo prodotto della conversione di capitale economico in capitale culturale determina poi in termini di capitale culturale il valore del possessore di una data qualificazione rispetto ai possessori di altre qualificazioni e, con ciò, il valore monetario attraverso cui questo viene scambiato sul mercato del lavoro (dunque l'investimento scolastico ha senso solo se la trasformazione originaria di capitale economico in capitale culturale garantisce per lo meno in modo parzialmente oggettivo la sua convertibilità). Ma poiché i profitti materiali e simbolici che il titolo scolastico garantisce dipendono anche dalla loro rarità, può accadere che l'investimento in tempo e in sforzi risulti meno redditizio rispetto a quanto atteso dall'investimento originario (in tal caso cambia *de facto* il tasso di conversione tra capitale scolastico ed economico). Le strategie di conversione di capitale economico in capitale culturale sono tra i fattori di trasformazione che hanno influenzato l'esplosione scolastica e l'inflazione dei titoli, determinati dalla struttura delle opportunità di profitto che le differenti forme di capitale offrono ogni volta.

[17] Questo è particolarmente vero in Francia, dove in molte occupazioni (in particolare di servizio pubblico) vi è una stretta correlazione tra qualificazione, classe sociale, e remunerazione [nota del traduttore inglese].

2. Il capitale sociale

Il capitale sociale è il complesso di risorse, attuali e potenziali, legate al possesso di una rete durevole di *relazioni* – più o meno istituzionalizzate – di conoscenze e riconoscimenti reciproci; o, espresso altrimenti, si tratta di risorse che riguardano *l'appartenenza a un gruppo*[18]. Il capitale che i singoli membri di un gruppo possiedono collettivamente serve da sostegno e conferisce loro – nel senso più esteso del termine – *credibilità*. Le relazioni di capitale sociale possono esistere solo nella pratica, sulla base di relazioni di scambio materiale e/o simbolico, al cui mantenimento contribuiscono. Queste possono anche essere istituzionalizzate e garantite socialmente, attraverso l'adozione di un nome comune, che contrassegna l'appartenenza a una famiglia, una classe, un clan o anche una scuola, un

[18] Il concetto di capitale sociale non nasce da un lavoro puramente teorico, e ancor meno si presenta come una estensione analogica del concetto economico. Esso nasce dalla necessità di identificare il principio sottostante gli effetti sociali, che se sono chiaramente visibili al livello dell'agire individuale – dove operano inevitabilmente le rilevazioni statistiche – non si lasciano però ridurre alla somma delle proprietà individuali possedute da determinati agenti. Questi effetti che vengono prontamente percepiti dalla sociologia spontanea come il lavoro di "connessioni" sono particolarmente evidenti in tutti quei casi in cui individui differenti con un capitale (economico o culturale) virtualmente di uguale valore ottengono differenti profitti, a seconda di quanto sono nella condizione di mobilitare per procura il capitale di un gruppo (una famiglia, ex alunni di una scuola di *élite*, club illustre, nobiltà, ecc.) più o meno istituzionalizzato e con capitale più o meno ricco.

partito, ecc., dunque attraverso una molteplicità di atti di istituzionalizzazione, che ad un tempo formano i soggetti interessati e li informano sull'esistenza di una relazione di capitale sociale, che assume con ciò una esistenza quasi reale, tenuta in vita e rafforzata attraverso rapporti di scambio. Il capitale sociale poggia pertanto su relazioni di scambio indissolubilmente materiali e simboliche, la stabilità e il mantenimento delle quali presuppone il riconoscimento di una prossimità: queste non si lasciano quindi mai interamente ridurre a relazioni oggettive di prossimità fisica (geografica) o anche economica e sociale[19].

L'entità di capitale sociale che un singolo possiede dipende pertanto sia dall'estensione della rete di relazioni che egli può di fatto mobilitare, che dall'entità di capitale (economico, culturale o simbolico) posseduto da ognuno di coloro con i quali è in relazione[20]. Sebbene dunque il

[19] Le relazioni di vicinato possono di certo ricevere una forma elementare di istituzionalizzazione, come a Béarn o nelle regioni basche dove i vicini, *lous besis* (una parola che nei testi antichi è usata per legittimare gli abitanti di un villaggio, i membri legittimi dell'assemblea) ricevono designazioni esplicite sulla base di una regola codificata e assolvono particolari funzioni, differenziate secondo il loro rango ("primo vicino", "secondo vicino", ecc.), soprattutto durante grandi eventi cerimoniali della vita sociale, come funerali e matrimoni. Anche in tal caso, però, le relazioni che hanno di fatto luogo non corrispondono sempre a relazioni istituzionalizzate socialmente.

[20] Anche le *maniere* (l'atteggiamento, il modo di parlare, ecc.) si lasciano, per lo meno in tal senso, includere nel capitale sociale, in quanto indicano un suo determinato modo di appropriazione, lasciando con ciò riconoscere l'appartenenza originaria a un gruppo più o meno prestigioso.

capitale sociale non è immediatamente riducibile al capitale economico o culturale di un determinato individuo o dell'insieme di coloro cui è connesso, non è mai del tutto indipendente da questo, dal momento che il riconoscimento reciproco, istituzionalizzato nelle relazioni di scambio, presuppone il riconoscimento di un minimo di omogeneità "oggettiva" tra i partecipanti; inoltre il capitale sociale esercita un effetto moltiplicatore sul capitale effettivamente disponibile.

I profitti, che derivano dall'appartenenza a un gruppo, sono allo stesso tempo fondamento per la solidarietà che li rende possibili[21]. Ciò non significa che sono perseguiti consapevolmente, anche quando si tratta di gruppi, come i club esclusivi, evidentemente orientati a *concentrare il capitale sociale* per sfruttare pienamente l'effetto moltiplicatore che risulta da tale concentrazione e assicurarsi i profitti che derivano dall'appartenenza: profitti materiali, come tutti i tipi di "servizi" che dipendono dalle relazioni vantaggiose, e profitti simbolici, che ad esempio nascono dall'appartenenza a un gruppo distinto o prestigioso.

[21] Così non è ad esempio possibile dare spiegazione dei movimenti di emancipazione nazionale e delle ideologie nazionalistiche solo riferendosi al profitto strettamente economico, cioè all'anticipazione del profitto derivato dalla ridistribuzione della ricchezza (nazionalizzazione) e al ripristino di posti di lavoro ben pagati a favore dei nativi (cfr. Breton 1962). Questi profitti anticipati di natura puramente economica possono chiarire solo il nazionalismo delle classi privilegiate. A ciò si dovrebbero aggiungere i profitti reali e immediati che derivano dall'appartenenza (capitale sociale), la cui entità è tanto maggiore quanto più ci si trova ai bassi livelli della gerarchia sociale (i bianchi poveri) o – più esattamente – tanto più si è minacciati dal declino economico e sociale.

L'esistenza di una rete di relazioni non è né un "dato" naturale né un "dato" sociale costituito una volta per tutte sulla base di un originario atto di istituzionalizzazione, rappresentato, nel caso del gruppo familiare, dalla denominazione genealogica delle relazioni di parentela, caratteristiche di una formazione sociale. È molto più il prodotto di un lavoro continuo di istituzionalizzazione, di cui i riti di istituzionalizzazione – che spesso in modo errato vengono descritti come "riti di iniziazione" – marcano dei momenti essenziali. Questo lavoro di istituzionalizzazione è necessario per la produzione e riproduzione di legami durevoli e vantaggiosi, che creano l'accesso a profitti materiali e simbolici (cfr. Bourdieu 1982). Espresso diversamente, la rete di relazioni è il prodotto di strategie di investimento individuali, o collettive, orientate consapevolmente o meno alla creazione e al mantenimento di legami sociali che promettono, prima o dopo, un'utilità diretta. Con ciò in particolare alcune relazioni casuali, ad esempio tra vicini o al lavoro o anche relazioni familiari, vengono prescelte e trasformate in relazioni necessarie, presupponendo obblighi durevoli che possono poggiare su sentimenti soggettivi (gratitudine, rispetto, amicizia, ecc.) o su garanzie istituzionali (secondo diritto). Ciò è da ricondurre al fatto che determinate istituzioni sociali, contrassegnando una persona come parente (fratello, sorella, cugino), nobile, erede, il più anziano, ecc., creano attraverso la magia della consacrazione una realtà simbolica, riprodotta attraverso continui scambi (di parole, regali,

donne, ecc.), la quale presuppone e allo stesso tempo incoraggia conoscenza e riconoscimento reciproco. Lo scambio trasforma le cose scambiate in segni di riconoscimento e attraverso il riconoscimento reciproco, che implica il riconoscimento dell'appartenenza di gruppo, viene così riprodotto il gruppo e vengono stabiliti allo stesso tempo i suoi confini, ossia i confini al di là dei quali non possono aver luogo le relazioni di scambio costitutive per il gruppo (commercio, convivialità, matrimonio). Ogni membro del gruppo diventa così guardiano dei confini di gruppo; ogni nuovo ingresso nel gruppo può mettere in pericolo la definizione dei criteri di accesso, dunque ogni forma di unione sbagliata può trasformare il gruppo, modificando anche i confini degli scambi ritenuti legittimi. Perciò è del tutto logico che in molte società la preparazione e realizzazione di matrimoni sia un affare dell'intero gruppo e non solo degli individui che vi partecipano direttamente. Con l'introduzione di nuovi membri in una famiglia, un clan o un club, si mette in gioco la definizione dell'intero gruppo con i suoi confini e la sua identità, minacciata da nuove definizioni, cambiamenti e falsificazioni. Se, come è il caso delle nostre società moderne, la famiglia perde il monopolio sulla costituzione degli scambi che conducono a legami durevoli (siano questi, come per il matrimonio, sanzionati socialmente o meno) può, tuttavia, continuare ad esercitare del controllo sugli scambi, seguendo la logica del *laissez faire*: servendosi cioè di tutte quelle istituzioni designate a favorire i contatti legittimi

e ad escludere quelli illegittimi, che forniscono occasioni (rally, crociere, cacce, balli, ricevimenti, ecc.), luoghi (prevalentemente zone abitative, scuole esclusive, club, ecc.) o pratiche (soprattutto sport, giochi di società, cerimonie culturali, ecc.) per incontrarsi, in modo apparentemente casuale, tra individui il più possibile omogenei rispetto a quegli aspetti rilevanti per la vita e sopravvivenza del gruppo.

Per la riproduzione di capitale sociale è necessario un ininterrotto lavoro di socialità in forma di serie continue di scambi, attraverso i quali il riconoscimento reciproco viene sempre nuovamente confermato. Per il lavoro di relazione vengono spesi tempo e energia e, con ciò, direttamente o indirettamente, capitale economico. Un tale impegno è produttivo, e soprattutto pensabile, solo se in esso viene investita una particolare competenza – di fatto la conoscenza di relazioni genealogiche e di contatti reali così come l'abilità di usarli – che è pure parte integrale del capitale sociale, come anche la disposizione assunta per appropriarsi di, e per mantenere, tale competenza[22]. Ciò spiega perché il profitto del lavoro necessario per l'accumulazione e conservazione di capitale sociale è tanto più imponente quanto più imponente è lo stesso capitale. Perciò i possessori di un nome famigliare importante, che allude a un capitale sociale eredi-

[22] C'è ragione di supporre che la socializzazione, o più generalmente le disposizioni relazionali siano distribuite iniquamente tra le classi sociali e, all'interno di una data classe, tra frazioni di differente origine. [Nella versione tedesca al posto del termine "socializzazione" si parla di disposizione alla "mondanità" (N.d.T.)].

tato, si trovano nella posizione di trasformare tutte le occasioni di conoscenza in relazioni durature, dal momento che il loro capitale sociale è particolarmente richiesto. Essi sono desiderati per il loro capitale sociale e, poiché sono noti, vale la pena conoscerli ("lo conosco bene"), non hanno pertanto bisogno di rendere note le loro conoscenze, perché sono noti a più persone di quanto loro stessi sappiano. Soprattutto, una volta che prestano lavoro di relazione, il loro profitto diventa molto alto.

Ciascun gruppo ha forme più o meno istituzionalizzate di delegazione che rendono possibile concentrare l'intero capitale sociale, base dell'esistenza del gruppo (famiglia, nazione, o anche associazione e partito) nelle mani di uno o di pochi, incaricati con *plena potestas agendi et loquendi* a rappresentare il gruppo (cioè ad agire e parlare in suo nome), ed esercitare così, con l'aiuto del capitale posseduto collettivamente, un potere, non commensurabile al suo contributo personale. Al livello istituzionale più elementare è ad esempio il capo famiglia, il *pater familias*, il più anziano, ad essere delegato come l'unica persona tacitamente riconosciuta a parlare in tutte le occasioni ufficiali in nome del gruppo familiare. Ma mentre nel caso di delegazione diffusa sono i "grandi" che devono impegnarsi personalmente e difendere l'onore del gruppo, anche quando viene minacciato un membro insignificante, la delega istituzionalizzata, che assicura la concentrazione di capitale sociale, ha invece l'effetto di limitare le conseguenze che dipendono

da mancanze individuali, delimitando il campo delle responsabilità e autorizzando colui riconosciuto come possessore del mandato a proteggere il gruppo dal discredito, escludendo o scomunicando gli individui che lo compromettono.

Per impedire che la concorrenza interna per il monopolio della rappresentanza legittima del gruppo minacci il mantenimento e l'ulteriore accumulazione del capitale del gruppo, i membri devono regolare da un lato le condizioni di accesso per diventare membri del gruppo e dall'altro stabilire come si diventa rappresentanti (delegati, incaricati, procuratori, ecc.) di tutto il gruppo, prendendo inoltre in consegna l'intero capitale sociale. Il titolo di nobiltà è la forma per eccellenza del capitale sociale istituzionalizzato che garantisce una forma durevole di relazione sociale. Uno dei paradossi della delegazione è che il rispettivo possessore di mandato può esercitare il potere accumulato in nome di un gruppo anche sul gruppo[23] (questo è, forse, vero soprattutto nei casi limite in cui l'agente delegato crea il gruppo che lo crea ma che esiste solo attraverso di lui). I meccanismi di delegazione e di rappresentanza (in senso teatrale quanto giuridico), che predispongono le condizioni – tanto più il gruppo è grande e deboli sono i suoi membri – per la concentrazione di potere (tra le varie ragioni perché diventa in tal modo possibile per una moltitudine di individui diversi e dispersi di "agire come un uomo" e di superare così le li-

[23] Nella versione tedesca si precisa che tale potere può, entro certi limiti, essere esercitato anche contro lo stesso gruppo (N.d.T.).

mitazioni dello spazio e del tempo, contengono pertanto il germe di un'appropriazione indebita o espropriazione del capitale sociale che essi creano.

La possibilità di appropriazione indebita del capitale sociale poggia sul fatto che un gruppo può essere rappresentato, in ogni senso della parola, nel suo complesso da un suo sottogruppo – noto a tutti e da tutti riconosciuto – chiaramente separato e visibile: quello dei nobili, "delle persone note", o notorie che hanno il diritto di parlare in nome del gruppo, che rappresentano il gruppo e che attraverso questo esercitano anche un dominio. Caso paradigmatico per questo tipo di rappresentanza è il nobile. Il nobile è il gruppo diventato individuo. Egli porta sia il nome del gruppo che il suo[24]. È attraverso esso, il suo nome e la differenza che questo proclama, che vengono conosciuti i membri del suo gruppo, i servi, così come le terre e i castelli. In modo simile la logica della rappresentanza è latente anche in fenomeni quali il "culto della persona" o l'identificazione di partiti, sindacati, movimenti sociali con la loro guida. Questa coinvolge fino al punto che il simbolo viene messo al posto di chi rappresenta, e il rappresentante al posto di chi è rappresentato, non in ultimo perché il suo carattere illustre, la sua distinzione e la sua visibilità costituiscono qualcosa di essenziale, se non l'essenza del suo potere,

[24] Il legame metaforico tra il nobile e il gruppo da lui rappresentato diventa visibile ad esempio quando Cleopatra di Shakespeare viene titolata come "Egitto" o la regina di Francia come "Francia" o quando Racine parla di Epiro intendendo il re Pirro: nota assente nella versione inglese (N.d.T.)

di un potere pienamente simbolico che si muove interamente nella logica del conoscere e riconoscere. Dall'altro lato è il fatto che la rappresentanza – così come gli emblemi e le insegne – può essere e creare l'intera realtà del gruppo, la cui effettiva esistenza sociale consiste nella, e assume consistenza solo attraverso, la rappresentanza[25].

3. Le conversioni di capitale

I diversi tipi di capitale possono derivare dal capitale economico, ma solo al prezzo di un più o meno imponente lavoro di trasformazione, necessario per produrre il tipo di potere efficace nel campo in questione. Così ci sono ad esempio determinati beni e prestazioni di servizio che possono essere acquisiti con l'aiuto del capitale economico senza rinunce e costi secondari. Altri invece possono essere acquisiti solo sulla base di un capitale di relazioni o di obblighi sociali, e non sono pertanto impiegabili nel breve termine e nell'immediato, a meno che tali relazioni e obblighi sociali non sono stati creati e tenuti in vita per un lungo tempo, come se rappresentassero uno scopo di per sé, che va al di là del tempo del loro uso. Ciò implica un investimento di lavoro di relazione, che deve essere necessariamente speso nel lungo tempo, poiché la durata del tempo è essa stessa uno dei

[25] Ovviamente il capitale sociale è sempre governato dalla logica del conoscere e riconoscere che funziona come capitale simbolico.

fattori che fa sì che un debito semplice e diretto si trasformi in una consapevolezza generale di debito "senza titolo e contratto" – ossia gratitudine[26].

Si è pertanto ipotizzato che il capitale economico sia alla base di tutti gli altri tipi di capitale e che le forme di mascheramento in cui appare non sono mai ad esso ridu-

[26] Per allontanare un possibile fraintendimento bisogna precisare che gli investimenti, nel senso qui esposto, non necessariamente poggiano su un calcolo consapevole; è molto più probabile che siano vissuti secondo una logica di investimento emozionale, ossia come un coinvolgimento ad un tempo necessario e inutile. Con ciò mi rivolgo contro gli storici (lo stesso quando sono sensibili agli effetti simbolici, come E.P. Thompson), che tendono a considerare le pratiche simboliche – parrucche impomatate e abiti di lusso – come espressione di strategie di dominio, fatte e determinate per essere viste (dal basso), e a interpretare modi di comportamento generosi e benevoli come "modi di agire calcolati per la liberazione dal conflitto di classe". Questa interpretazione macchiavellicamente primitiva fa dimenticare che le azioni più sincere e disinteressate possono anch'esse essere conformi al massimo all'interesse oggettivo. Molti campi d'azione, in particolare quelli in cui ha grande significato ogni rinuncia di interesse e di tipo di calcolo, come nel campo della produzione culturale, accordano pieno riconoscimento, e con ciò la consacrazione che garantisce il successo, solo a coloro che si distinguono per la immediata conformità dei loro investimenti, per la prova di sincerità e l'attaccamento ai principi basilari del campo Nei fatti sarebbe del tutto erroneo descrivere le "scelte" dell'*habitus* che guidano un artista, uno scrittore o un ricercatore verso il suo posto naturale (un soggetto, stile, genere, ecc.) in termini di strategia razionale e di calcolo cinico. Ciò sebbene ad esempio gli spostamenti da un genere, da un'appartenenza di scuola o da una specialità a un altro (o un'altra) – cambiamenti messi in atto ("performati") in "tutta sincerità" come conversioni quasi-religiose – possono essere sempre compresi come casi di conversione di capitale, il cui orientamento e il momento scelto (da cui dipende spesso il loro successo) sono definiti da un senso per l'investimento, tanto meno riconoscibile quanto più si è abili. L'innocenza è il privilegio di coloro che nel loro campo di attività sono come dei pesci nell'acqua.

cibili, poiché producono i loro specifici effetti solo nella misura in cui nascondono (e tra tutti quanti *in primis* al proprio possessore) il fatto che alla loro radice e alla radice dei loro effetti vi è, ma solo in ultima analisi, il capitale economico. È possibile comprendere la logica di funzionamento del capitale, concernente le leggi per la sua trasformazione e il suo mantenimento, solo se si combattono due modi parziali e contrapposti di osservazione: uno è "l'economismo" per cui ogni forma di capitale è in ultimo riducibile al capitale economico, così che viene pertanto ignorata la specifica efficacia delle altre forme di capitale; l'altro è il "semiologismo" (rappresentato oggi dallo strutturalismo, dall'interazionismo simbolico e dall'etnometodologia) che riduce le relazioni di scambio sociale ai fenomeni comunicativi e ignora il fatto brutale della loro universale riducibilità all'economia[27].

Secondo un principio equivalente al principio di conservazione dell'energia, il profitto in un campo è pagato necessariamente con i costi in un altro campo (in una scienza generale dell'economia delle pratiche un concetto come quello di spreco diventa pertanto ridondante). L'equivalente universale, misura di tutte le equivalenze, non è dunque nient'altro che il tempo di la-

[27] Per poter comprendere la pregnanza di entrambe le posizioni antagoniste, le quali servono l'una come alibi dell'altra, si devono analizzare il profitto inconsapevole (*profits inconscients*) e il profitto dell'inconsapevolezza (*profit d'inconscience*) che queste procacciano agli intellettuali. Mentre alcuni trovano nell'economismo un mezzo per dichiararsi estranei, poiché escludono il capitale culturale e tutti i suoi profitti specifici, coloro che si mettono dalla parte dei dominanti, si

voro (nel senso più esteso del termine). La conservazione dell'energia sociale, attivata in ogni trasformazione di capitale, si verifica pertanto se, per ogni caso dato, si considera allo stesso tempo il lavoro accumulato in forma di capitale e il lavoro di calcolo, necessario per la trasformazione di un tipo di capitale in un altro.

Abbiamo ad esempio già visto che la trasformazione di capitale economico in capitale sociale presuppone un lavoro specifico, un investimento di tempo, attenzione, preoccupazione e fatica apparentemente senza costi. Le relazioni di scambio perdono così il loro significato puramente monetario, come è evidente negli sforzi che si fanno per personalizzare un regalo. Allo stesso tempo si modifica così il senso dello scambio di relazioni, che appare, da una stretta angolatura economica, come puro spreco, mentre nel complesso di una logica estesa dello scambio sociale rappresenta un investimento sicuro i cui profitti possono essere percepiti nel breve o nel lungo tempo in forma monetaria o in altra forma. Lo stesso vale per la trasformazione di capitale economico in capitale

---

muovono nel regno del simbolo ed eludono con ciò il terreno detestabile dell'economia, dove tutto ricorda loro che anch'essi possono in ultimo essere valutati in termini economici per ciò che è simbolico. (Con ciò questi non fanno nient'altro che riprodurre sul piano teorico la strategia con la quale gli intellettuali e gli artisti cercano di affermare i loro valori – ossia il loro valore – mentre invertono la legge del mercato, dove ciò che si ha o ciò che si guadagna definisce pienamente ciò che è di valore e ciò che si è – come mostra la pratica della banca che, con tecniche quali la personalizzazione del credito, tende a subordinare la richiesta di prestito e la fissazione del tasso d'interesse a un'indagine esaustiva sulle risorse presenti e future di chi chiede il prestito.

culturale. La migliore misura per il capitale culturale è la durata del tempo impiegato per la sua acquisizione. Ossia, la trasformazione di capitale economico in capitale culturale presuppone una spesa in tempo, resa possibile dalla disposizione di capitale culturale. Detto più precisamente, il capitale culturale che viene effettivamente trasmesso in famiglia dipende non solo dal significato del capitale culturale qui disponibile, e accumulabile solo al prezzo di investimento di tempo, ma anche e molto più dipende da quanto tempo utile (ad esempio il tempo libero della madre) è disponibile (grazie al capitale economico che rende possibile in famiglia per rendere possibile di acquistare il tempo di altri) per assicurare la trasmissione di capitale culturale e consentire un ritardato ingresso nel mercato del lavoro, attraverso il prolungamento scolastico, un riconoscimento che rende profitto, se lo rende, solo nel lungo tempo[28].

La convertibilità dei diversi tipi di capitale è la base delle strategie che mirano ad assicurare la riproduzione del capitale (e la posizione nello spazio sociale) servendosi di mezzi di conversione ai costi più bassi in termini di lavoro di trasformazione e dei costi inerenti a tale lavoro (in una data condizione di relazione di potere sociale). I differenti tipi di capitale si differenziano rispetto alla loro riproducibilità, a seconda dunque di quanto facilmente si lasciano trasmettere. Con ciò si tratta di con-

[28] Uno dei vantaggi più preziosi di ogni tipo di capitale è l'accumulazione di tempo utile, resa possibile dall'appropriazione, secondo diversi metodi, del tempo degli altri (in forma di prestazioni di servizio). Essa

siderare da un lato l'entità della quota di spreco che risulta dal trasferimento di capitale; dall'altro quanto il trasferimento di capitale sia più o meno occultato. Il rischio di spreco e i costi del mascheramento tendono a variare secondo logica inversa: tutto ciò che contribuisce al mascheramento dell'aspetto economico porta anche ad innalzare i rischi di spreco, in particolare nel caso di trasferimento di capitali tra generazioni. L'apparente immutabilità, a un primo sguardo, dei diversi tipi di capitale implica una notevole dose di insicurezza in ogni transazione tra i diversi proprietari di capitale. Ciò accade in modo simile nel caso del capitale sociale, per cui si tratta di capitale di obbligazioni utili di lunga durata, prodotto e riprodotto attraverso reciprochi regali, cortesie, visite, ecc. – attraverso dunque relazioni di scambio che escludono esplicitamente il calcolo e le garanzie, ovvero il ri-

---

può presentarsi o come tempo risparmiato grazie alla riduzione della spesa di tempo per attività direttamente mirate alla produzione dei mezzi che servono alla riproduzione dell'esistenza del gruppo; o come uso intensificato del tempo così consumato, ricorrendo al lavoro altrui o a strumenti e metodi che sono accessibili solo al prezzo di una formazione, dunque di tempo per imparare come è possibile risparmiare tempo (ad esempio con mezzi di trasporto più veloci, con abitazioni più vicine al luogo di lavoro, ecc.). Al contrario i poveri pagano i loro risparmi in denaro con la perdita di tempo – il bricolage, la ricerca di offerte speciali o dei prezzi più vantaggiosi si lasciano attualizzare solo ai costi di percorsi più lunghi, tempi d'attesa, ecc. Nessuno di questi è veramente un capitale economico puro; è il possesso di capitale culturale che rende possibile derivare un maggior profitto non solo dal tempo-lavoro, assicurando dallo stesso un più alto rendimento, ma anche dal risparmio di tempo così da accrescere entrambi i capitali, economico e culturale.

schio di "ingratitudine". Tuttavia, esiste sempre il pericolo che il riconoscimento di un obbligo di debito, che deriva presuntivamente da una tale relazione di scambio senza contratto, venga negato. Anche la trasmissione di capitale culturale è caratterizzata da un alto grado di mascheramento: oltre al rischio inerente di spreco è da considerare il fatto svantaggioso che il titolo scolastico – che rappresenta una forma istituzionalizzata di capitale formativo – non è né trasmissibile (come il titolo nobiliare) né acquistabile (come i titoli di borsa). Detto più precisamente il trasferimento di capitale culturale si adempie in gran parte di nascosto, ma anche con maggior rischio rispetto a quello del capitale economico; la trasmissione continua e diffusa di capitale culturale in famiglia va cioè oltre la consapevolezza e il controllo dei suoi possessori[29]. Per poter giocare la sua piena efficacia, quanto meno sul mercato del lavoro, il capitale culturale ha perciò bisogno in crescente misura di conferme attraverso il sistema educativo, dunque nella sua trasformazione in titoli scolastici: nella misura infatti che il titolo scolastico provvisto dell'efficacia propria di ciò che è *ufficiale* – diventa precondizione per l'accesso legittimo a un gran numero di posizioni, in particolare posizioni dominanti, il sistema scolastico tende a sottrarre al gruppo familiare sempre più il monopolio per la trasmissione di potere e privilegi – e, tra, le altre cose della scelta dei suo legittimi eredi tra bambini di differente

[29] Da ciò nasce la convinzione che il sistema d'insegnamento attribuisce i diversi titoli solo sulla base della ripartizione di proprietà *naturali*.

rango di nascita e di differente sesso[30]. Infine anche il capitale economico presenta problemi, piuttosto differenti, di trasmissione, che dipendono dalla forma particolare che questo assume. Dunque, in accordo con Grassby (1970) la liquidità del capitale commerciale, che restituisce un immediato potere economico e favorisce la trasmissione, è allo stesso tempo più vulnerabile delle proprietà terriere (o anche le proprietà reali) e non favorisce lo stabilirsi di dinastie di lunga durata.

Poiché il carattere arbitrario della trasmissione si mostra in nessun'altra parte in modo più chiaro che nella trasmissione di capitale – soprattutto nel caso di successione, uno dei momenti più critici per ogni potere – ogni strategia di riproduzione è inevitabilmente anche una strategia di legittimazione che mira a consacrare sia l'appropriazione esclusiva che la sua riproduzione. Quando la critica sovversiva – che mira a colpire la classe dominante, criticando il principio della sua perpetuazione,

[36] Nel contesto di una strategia globale di diversificazione del possesso e degli investimenti, nel quale deve essere garantita un'alta misura di redditività e di sicurezza, la frazione dominante tende a concedere sempre più spazio agli investimenti nell'educazione. Ovviamente i membri di questa hanno molti mezzi per sfuggire ai giudizi scolastici: considerato come la trasmissione diretta di capitale economico resta sempre uno degli strumenti principali di riproduzione, gli effetti della sanzione scolastica si lasciano correggere attraverso l'influenza del capitale sociale ("protezione"; "pressione"; "relazioni", ecc.). I titoli scolastici non funzionano mai pienamente come il denaro, poiché non possono mai staccarsi del tutto dal loro proprietario: il loro valore cresce in proporzione al valore del loro proprietario. Ciò vale soprattutto nelle aree meno rigide della struttura sociale.

mettendo cioè in luce che i titoli nobiliari sono arbitrari quanto la loro trasmissione (come la critica che i filosofi dell'illuminismo rivolgevano, in nome della natura, contro l'arbitrarietà della nascita) – è incorporata in meccanismi istituzionalizzati, ad esempio le leggi di successione, volti a regolare la trasmissione diretta e ufficiale di potere e privilegi, i proprietari di capitale hanno maggior interesse a servirsi di quelle strategie di riproduzione che meglio mascherano la trasmissione di capitale. Il prezzo per un largo uso della conversione tra tipi di capitale è però un grande spreco di capitale. Tanto più dunque la trasmissione ufficiale di capitale economico viene impedita o ostacolata, tanto più questo circola segretamente nella forma di capitale culturale che definisce poi la riproduzione della struttura sociale. Il sistema scolastico – un sistema di riproduzione con particolare capacità di mascherare la propria funzione – aumenta così di rilevanza e il mercato per i titoli sociali, che garantisce l'accesso a determinate posizioni, si standardizza.

Riferimenti bibliografici

Becker G.S. (1964a), *A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, New York, National Bureau of Economic Research.

Becker G.S. (1964b), *Il capitale umano*, trad. it. Roma/Bari, Laterza 2008.

Bourdieu P. (1982), *Les rites d'Institution*, in «Actes de la Recherche en sciences sociales», 43, pp. 58-63.

Breton A. (1962), *The economic of Nationalism*, in «Journal of Political Economy», 72, pp. 376-386.

Grassby R. (1970), *English Merchant Capitalism in the Late Seventeenth Century: The Composition of Business Fortunes*, in «Past and Present», 46, pp. 87-107.

Nota bio-bibliografica

Pierre Bourdieu è stato autore assai prolifico. La sua opera comprende oltre trenta libri, qualche centinaio di articoli (spesso poi confluiti, variamente rivisitati, nei libri), e un numero consistente di altri testi (non necessariamente minori) nati da occasioni diverse, come comunicazioni orali, prefazioni a libri altrui, e soprattutto interviste. Una bibliografia completa aggiornata al 2002 è disponibile in Y. Delsaut , M.-C. Rivière, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, Pantin, Le Temps de Cerises, 2002, aggiornato successivamente sino al 2009 (aggiornamento disponibile solo in versione elettronica al sito dell'editore). Una bibliografia ragionata è stata approntata da Loïc Wacquant: vedi *Comment lire Bourdieu: deux itinéraires* in P. Bourdieu, L. Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Editions du Seuil, 2014, pp. 321-345 (nuova edizione di un libro apparso originariamente nel 1992). Bourdieu è un autore molto tradotto e sulla circolazione della cui opera si è molto ragionato, anche sulla base di strumenti di analisi approntati dallo stesso autore in quanto studioso del campo intellettuale e dei beni simbolici. Sulla ricezione internazionale dell'opera si rimanda al Simposio curato da chi scrive sulla rivista

«Sociologica: Italian Journal of Sociology online» (in tre parti, annate 2008 e 2009) con contributi su diversi Paesi, tra cui l'Italia: M. Santoro, *How "not" to become a dominant French sociologist: Bourdieu in Italy*, in «Sociologica», 1/2009. Per una ripresa e un aggiornamento, sul caso specifico italiano, rimando a M. Santoro, *Effetto Bourdieu. La sociologia come pratica riflessiva e le trasformazioni del campo sociologico*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 1/2014, pp. 5-20.

Una corposa biografia di Bourdieu è stata scritta da una specialista del genere: M.-A. Lescourret, *Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2008. Lo stesso Bourdieu si è cimentato nell'impresa, in un testo rimasto incompiuto e pubblicato dopo la morte, che dichiara peraltro sin dall'epigrafe la sua presa di distanza dal genere autobiografico e dai suoi assunti epistemologici (l'epigrafe è diventata titolo dell'edizione italiana del volume: *Questa non è una autobiografia*, Milano, Feltrinelli, 2005). Elementi biografici inquadrati in resoconti (autobiografici) del modo di lavorare di Bourdieu scritti da suoi colleghi, allievi e collaboratori possono leggersi in AA.VV., *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003.

Questa nota bio-bibliografica vuole offrire al lettore una "guida minima" all'autore e alla sua opera, rimandando ai testi precedenti per ogni ulteriore notizia e approfondimento.

Biografia

1930 Nasce il 1° agosto a Denguin, cittadina del Béarn, regione dell'area sudoccidentale della Francia, vicino ai Pirenei. Il padre è un impiegato delle poste locali, proveniente da una famiglia di mezzadri della zona. La madre viene da una famiglia di piccoli proprietari terrieri.

1951 È ammesso all'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, di Parigi. Bourdieu appartiene al 5% degli studenti che sono di origine operaia o contadina.

1954 Ottiene l'Agrégation in filosofia. Inizia il dottorato, sotto la tutela del filosofo ed epistemologo Georges Canguilhem (maestro anche di Michel Foucault). La tesi, sulle strutture temporali nella vita affettiva secondo la fenomenologia husserliana, verrà abbandonata negli anni successivi. Bourdieu non avrà mai il titolo di dottore di ricerca. Insegna per un anno al liceo di Moulins.

1955 Svolge il servizio militare in Algeria. In questo periodo si compie la "conversione" di Bourdieu dalla filosofia alle scienze sociali, e in particolare all'etnologia e alla sociologia. Inizia l'osservazione etnografica sulla società e la cultura Cabila e la riflessione sociologica e politica sulla guerra in Algeria, iniziata già alla fine del 1954 e che si concluderà solo nel 1962 con l'indipendenza.

1958 Assistente alla facoltà di Lettere dell'Università di Algeri, dove entra in contatto e inizia a collaborare con studiosi (anche algerini) di scienze sociali ed economiche.

1960 Torna a Parigi come Assistente di Sociologia alla Sorbonne, su invito di Raymond Aron, che lo nomina anche

Segretario del Centre de sociologie européenne da questi fondato presso l'École Pratique des Haute Études (poi École des Haute Études en Sciences Sociales).

1961-64 Insegna, come Maître de conférence, sociologia alla facoltà di Lettere dell'Università di Lille, dove inizia le sue ricerche sugli studenti e la cultura.

1964 Direttore di studi all'École Pratique des Haute Études (poi École des Haute Études en Sciences Sociales). Fonda e dirige la collana "Le Sens commun", presso l'editore Minuit. In questa collana pubblicherà tutti i suoi libri sino alla fine degli anni Ottanta, libri di allievi e collaboratori (tra cui Luc Boltanski e Robert Castel), ma soprattutto traduzioni di testi di autori stranieri (spesso ancora sconosciuti al pubblico francese), come, tra gli altri, Panofsky, Cassirer, Hoggart, Goffman, nonché raccolte di testi di Durkheim e Marcel Mauss, ovvero dei padri della tradizione sociologica francese.

1968 Rottura con Raymond Aron. Con alcuni allievi e giovani collaboratori del Centre européenne fonda il Centre de sociologie de l'éducation et de la culture.

1972 È *visiting fellow* presso l'Institute for Advanced Study di Princeton, dove conosce Albert Hirschman e Erving Goffman.

1975 Fonda la rivista «Actes de la recherche en sciences sociales», sorta di laboratorio collettivo, rigorosamente controllato da Bourdieu, dove vengono anticipati risultati di ricerche in corso presso il Centre, tradotti testi di autori stranieri selezionati, e si sperimentano stili di scrittura e presentazione editoriale (i testi sono spesso accompagnati da fotografie, documenti, disegni, fumetti, variamente montati).

1981 Eletto al Collège de France, la più autorevole e prestigiosa istituzione culturale francese, dove tiene la cattedra di Sociologia che era stata in passato di Raymond Aron. La sua prima lezione è sulla pratica del tenere lezioni. I suoi corsi presentano al pubblico i risultati *in progress* delle ricerche

in corso. Si segnalano in particolare i corsi sullo Stato e quelli sulla rivoluzione simbolica di Manet, che daranno origine a pubblicazioni postume.

1989 Fonda e dirige la rivista internazionale «Liber», che uscirà nei primi anni in contemporanea in cinque lingue (italiano incluso, come supplemento de L'Indice dei Libri) e che dirigerà fino al 1998. La rivista si pone l'obbiettivo di favorire la circolazione di idee tra gli intellettuali d'Europa.

1993 Riceve la Medaglia d'oro del CNRS, la più alta onorificenza per meriti scientifici in Francia. Nello stesso anno viene portato a termine il progetto da lui diretto e da cui deriva l'opera *La misère du Monde*, sulle forme contemporanee di esclusione e povertà. L'opera vende in quell'anno più di centomila copie, è oggetto di discussione accademica, giornalistica e politica ed è adattata anche per il teatro.

1995 Fonda la casa editrice Raisons d'agir, specializzata in ricerche che hanno al cuore i problemi politici e sociali contemporanei. Sostiene pubblicamente, con una petizione, lo sciopero dei ferrovieri contro la riforma pensionistica avanzata dal ministro Juppé.

1996 Riceve l'Erving Goffman Prize dell'Università della California in Berkeley e il titolo di dottore *honoris causa* dalla Università Johann Wolfgang Goethe di Francoforte e da quella di Atene.

1998 Assume la direzione di una nuova collana ("Liber") per l'editore Seuil. In questa collana uscirà nello stesso anno *La domination masculine*, uno dei suoi testi più controversi, criticato in particolare per aver ignorato le teorie delle femministe francesi. Sul versante politico appoggia il movimento dei disoccupati in Francia ed è tra i co-fondatori del movimento anti-global Attac.

2000 Riceve la Huxley Memorial Medal dell'Anthropological Society di Londra, occasione in cui pronuncia il discorso *Objectivation participant. Participant objectivtion*, che uscirà postumo nel 2003.

2002 Muore a Parigi il 23 gennaio.

Bibliografia essenziale

1958 *Sociologie de l'Algerie*, Paris, Puf.

1963 *Travail et travailleurs en Algerie*, Paris, Mouton (con Alain Derbel, Jean-Paul Rivet, Claude Seibel).

1964 *Les Héritiers: les étudiants et la culture*, Paris, Minuit (con Jean-Claude Passeron), trad. it *I delfini. Gli studenti e la cultura*, Rimini-Firenze, Guaraldi 1971.

1965 *Un art moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Minuit; trad. it. *La fotografia. Usi e funzioni sociali di un'arte media*, Rimini-Firenze, Guaraldi 2004.

1966 *L'amour de l'art: les musées d'art européens et leur public*, Paris, Minuit; trad. it. *L'amore dell'arte: le leggi della diffusione culturale: i musei d'arte europei e il loro pubblico*, Rimini-Firenze, Guaraldi 1972.

1968 *Le métier de sociologue*, Paris, Minuit (con Jean-Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron); trad. it. *Il mestiere di sociologo,* Rimini-Firenze, Guaraldi 1976.

1970 *La Reproduction, éléments pur une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit; trad. it. *La riproduzione*, Rimini-Firenze, Guaraldi 1972.

1972 *Esquisse d'une theorie de la pratique: précedé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz; trad. it. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina 2003.

1977 *Algérie 60: structures economiques et structures temporelles*, Paris, Minuit.

1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit; trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino 1984, nuova edizione 2001.

1980 *Le sens pratique*, Paris, Minuit; trad. it. *Il senso pratico*, Roma, Armando 2003.

1980 *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
1984 *Homo academicus*, Paris, Minuit; trad. it. *Homo academicus*, Bari, Dedalo 2013.
1986 *Choses dites*, Paris, Minuit; trad. it. *Cose dette*, Napoli-Salerno, Orthotes 2013.
1989 *La noblesse d'Etat*, Paris, Minuit.
1992 *Les Règles de l'art: genèse et structure du champ litteraire*, Paris, Seuil; trad. it. *Le regole dell'arte*, Milano, Il Saggiatore 2005.
1993 *La misère du monde*, Paris, Seuil, trad. it. *La miseria del mondo*, Sesto San Giovanni, Mimesis 2015..
1994 *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil; trad. it. *Ragioni pratiche*, Bologna, il Mulino 1995.
1997 *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil; trad. it. *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli 1998.
1998 *La domination masculine*, Paris, Seuil; trad. it. *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli 1999.
2000 *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil; trad. it. *Le strutture sociali dell'economia*, Trieste, Asterios 2004.
2001 *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raison d'agir; trad. it. *Il mestiere di scienziato*, Milano, Feltrinelli 2004
2002 *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil.
2002 *Interventions, 1961-2001: Science sociale et action politique*, Marseille, Agone.
2004 *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raison d'agir; trad. it. *Questa non è un'autobiografia. Elementi di autoanalisi*, Milano, Feltrinelli 2005.
2008 *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil.
2012 *Sur l'Etat*, Paris, Seuil; trad. it parziale *Sullo stato*, Milano, Feltrinelli 2013.
2013 *Manet, une révolution symbolique*, Paris, Seuil.